RAGIP PAŞA
608
750

حاشية عصام الدين
لشرح العقايد لمولانا سعد الدين

من الكتب التي وقفها الفقير
الى آلاء ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
١١٧٥

٧٥٦

T. C.
MİLLÎ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KÜTÜPHANESİ
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 608

RAĞIP P.
Ka. N.
743

٧٢

٧٤٥

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه الافتتاح والاختتام الحمد لله الذي دعانا الى دار الاسلام باوضح سبيل هو دين الاسلام وارجح دليل هو خير الانام بل هو افضل الرسل الكرام صاحب معجزة باقية على صفحة الايام هي افضل كتاب وافضل كتاب وافصح كلام محمد النبي الامي عليه التحية والسلام صلى الله عليه وعلى اله العظام خير الال اليهم احكام الشرايع والاحكام وعلى صحبه الذين صحبهم الذين على ابلغ نظام وحفظوا قواعد العقايد عن الانثلام وبعد فيقول العبد المتوسل الى الله المبين القوي المتين ابراهيم بن محمد بن عربشاه الاسفرايني عصام الدين فهذه فوايد وافية بل هو موائد مرتب بها من اراد مطالع شرح العقايد وتجمع عوايد هي اتم الزوايد وهي التي الى تدقيق النظر وتحديد البحر نعم الفايدة ولشوارد افكار الفكر صيد الصايد جمعت مراح العقليات المطابقة لصحاح النقليات فيها عوايد لمن اعتاد الارتداع من تخيلات والوهميات وجعل شيخ الاسلام للاصول والعقايد عقل الوافي بالاتصال بالمبدا الفياض وذهنه الصافي عن كدر الاوحال بالاعتمال والارتياض فكان له شربة من انهار حوض صافية ليس لها ساقي ولا يركب بتحصيل نفايس الاراء وفرايد المعاني الابكار ابادي فاياك وهذه المائدة الشريفة الموضوعة كرام لو لم يصف انظارك عن قذى الاوهام ولم يغلب على خاطرك ضوء مصابيح استبصارك المنورة للظلام ولم ينفتح وهمك ليفتك وفهمك الجامع فضلك ولم يكن من فضلاء الانام فان للكلام هنالك درجات اخرى بل هو احرى بان يكون شاهده سبحان الذي اسرى بعبده اللهم كما انعمت ادم ولي الست استقام فانا لسنا الا المظاهر وليس عنا ما يستند البناء النظام انقربنا باطنا وظاهرا اعطنا اوفرح كل واقرد كما ادخلنا في الدنيا ما فوا اخرجنا عنها كالحاب فقال الشارح رح بسم الله الرحمن الرحيم متبركا بيركاته ثم قال الحمد لله المتوحد بجلال ذاته اقتداء بكتاب الله عز وجل وببعض سورة وعملا بروايتين مشهورتين في حديث الابتداء حيث جاء في رواية كل امر ذي بال لم يبدا فيه بسم الله فهو اقطع اي قليل البركة وفي اخرى كل امر ذي بال لم يبدا بالحمد لله فهو اقطع وعملا بما شاع بين ائمة ذي قدر في غاية الارتفاع وما يتوهم انه لا يمكن الجمع بين الروايتين لتنافي الابتداءين بادنى فيدفع بان التنافي بين الابتدائين الحقيقيين دون الاضافيين كما في تحرير فيه اذ ابتداء الامر المبترك فيه

قوله فانا لسنا الا المظاهر اه هذا رمز الى وحدة الوجود التي اظهرها الشيخ محي الدين المغربي وتبعه الشيخ صدر الدين القنوي والمحقق الفناري والسيد الشريف والدواني والجامي والعراقي وغيرهم من الفضلاء المحققين حتى الفوا فيها رسايل مستقلة وخالفهم فيها العلامة التفتازاني شرح المحقق التفتازاني وغيره وبعض الصوفية وهذا المقام لا يسع تفصيلها والله اعلم بحقيقته ... منه

انما يكون

انما يكون حقيقيا باول اجزاء البسملة والابتداء بالاضافة اي المشترك فيه ثابت لهما لانا نقول ان ان الابتداء بالبسملة حقيقي وبالحمدلة اضافي لانه غير مطابق للواقع وتقديم البسملة لتقدم في الكتاب وقد يؤول الحديث بجعل الباء للاستعانة او الملابسة ولا استحالة في الابتداء بشيء باستعانة امرين او مع ملابسة امرين وطلب الابتداء بهما يجوز ان يتحقق في الامور القولية بان يجعل احدهما جزءا اول والاخر خارجا عنها مذكورا قبلها بلا فصل وفي الامور الفعلية بان يقارن احدهما الجزء الاول من الفعل والاخر يتقدمها بلا فصل ورد الاول بان جعل الباء للاستعانة ينافي جعل شيء منهما جزءا من المبتداء اذ لا يكون جزء الشيء الة له فلم يكن ارباب التاليف عاملين بالحديثين حيث جعلوهما جزئين من تاليفاتهم كما هو الظاهر وكذا لا يتحقق الابتداء مع الملابسة بهما اذا جعلا جزئين بل ابتدا باحدهما مع التلبس به فهو بما جعل منهما جزءا اولى وقد يمكن دفعه بان العمل بالحديث ليس الا العمل بما يحتمله فمن جعلهما جزئين جعل الابتداء في الحديث اضافيا والباء صلة الابتداء ومن جعل الباء للملابسة والالة يجعلهما خارجين او احدهما جزءا قال الشارح المتوحد بجلال ذاته جاء توحد بمعنى جعله واحدا ذكر في القاموس وتوحد بالربوبية وتوحد فلان برايه استقل ذكره الاساس وتوحده الله بعصمته عصمه بنفسه ولم يكله الى غيره ذكر في الصحاح وغيره والظاهر ان التركيب من قبيل الثاني والتوحد بالوصف عدم مشاركة موصوف فيه والتوحد بالفعل عدم مشاركة فاعل فيه فتوحده بجلال الذات اختصاص الذات به ويمكن ان يجعل التركيب من قبيل الاول بجعل الباء في قوله بجلال ذاته للملابسة ومن الثالث اي المتوحد للاشياء بخلقه بسبب جلال ذاته وكمال صفاته فلم يشاركه في ملكه خالق ففيه رد على من قال العباد خالقون لافعالهم ومن قال معنى المتوحد بجلال الذات ان جلال ذاته ليس له من غيره فلا يلايم هذه العبارة فان قلت كل احد متوحد بصفته اذ لا يقوم صفته بغيره قلت المراد التوحد بنوع صفته وقد يجاب بان المراد التوحد بالصفات المتناهية في الكمال يعني انه ليس لغيره واضافة الصفة اليه بعد ربط بالتوحد لانه بالواقع لم يقع كما يقال علامة الرجل لحيته يقال في وصفه بالتوحد بذاته الجليلة ورد على المعتزلة حيث حكموا ان الاشياء والواجب مشاركة في الماهية المتميزة بالاحوال والاوصاف وهذا انما يصح لو اريد بالذات الماهية اما لو اريد ما يقابل الصفة فلا والمراد بجلال الذات بجليلة حتى كانه عين الجلال

الاول الجليل ... وغيره منه

قوله المتوحد بجلال ...

قوله الجليل ... الحكمية

على طبق كمال الصفات وقد جعل المحمود متوحدا بجلال الذات وكمال الصفات قصدا الى حصر استحقاق
تمام الحمد الذاتي والوصفي فيه تنوير التخصيص بحمده له قال الشارح المتقدس اي المتقدس يقال تقدس
اي تطهر بنعوت الجبروت وهي اوصاف الكبرياء اي اوصاف تستلزم الكبر وهو الرفعة في الشرف
والعظمة عن شوايب النقص وسماته اي علاماته ومقابلة النعوت بشوايب النقص وسماته يفيد
التعميم اي كل نعت لم يبرء عن شائبة نقص وسماته فلا يرد ان التقدس عن الشوايب لا يستلزم
التنزه مطلقا فالاولى ترك صيغة الجمع وما احسن هذين الفقرتين فقد قارن كل منهما النفي و
الاثبات فجمعت بين الصفات السلبية والايجابية مع تقديم النفي على طبق كلمة التوحيد فان التوحيد
في الذات بجلالة والصفات الكمالية بنفي الشريك في هذه الامور وكذا التقدس في نعوت الجبروت
وعن شوايب النقص وسماته يتضمن نفي النقص وعلاماته في نعوت الجبروت واثباتها
قال الشارح والصلوة دعاء بنزول الرحمة على نبيه ولا يلزم منه حرمان غيره عن الرحمة لان ما
ينزل عليه يعود الى غيره لانه رحمة للعالمين وقوله المؤيد اما على صيغة اسم المفعول كما هو المشهور
اي المنصور في دعوى الرسالة او على صيغة اسم الفاعل اي الناصر دعواه وانما جعل الحجج مؤيدات
مبالغة في وضوح نبوته الى حد لا يحتاج معه الى اثبات ويكون الحجج الدالة عليها مؤيدات لها وكما
كان في جعل الحجج مؤيدات ايهام ضعفها دفعه بوصفها بالسطوع والمشهور ان الحجج هو المعجزات
والبينات الانبياء الذين شهدوا بنبوته قبل وجوده فان البينة هو الشاهد واضافة
الساطع الى الحجج اما اضافة البعض الى الكل او الصفة الى الموصوف والظاهر سواطع حججه وواضحات
بيناته وضمير حججه ظاهره الى محمد صلى الله عليه وسلم ويحتمل الرجوع اليه قيل لو رجع الى الله تع لافاد
ان اياته عم اعظم من ايات ساير الانبياء وفيه بحث قال الشارح وعلى آله اعاد كلمة على ردا على الشيعة
حيث حكموا بمنع الفصل بين النبي عم واله بكلمة على بشرى ونقلوا في ذلك اثرا والآل جاء بمعنى
اهل البيت وهو المشهور في كلمة الصلوة وجاء بمعنى الاتباع ويحتمله المقام فذكر اصحابه
تخصيص بعد التعميم والآل الذين لاحقوا النبي عم داخلون فيه وقوله هداة طريق الحق وحماته
اما وصف للآل والاصحاب والاول للاول والثاني للثاني ووصف الاصحاب بالهداة على طبق
قوله عم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم قال وبعد اي بعد بدليل النفاد وانما هذه مجرد التاكيد

فانا

فائدة خيالي

فانها قد يكون لمجرد التاكيد كما يكون للتاكيد والتفصيل صرح بذلك الرضي فلا حاجة الى تكلف
التمحل لتقدمها التفصيل والاجمال وقيل الفاء لتوهم اما وكل من تقديرها وتوهمها وان صرح بهما
سيد المحققين وتبعه من جاء بعده محل نظر لان الرضي صرح بان تقديرها مشروط بكون ما بعد الفاء
امرا او نهيا وما قبلها منصوبا به او بمفسر به فتامل فالتوجيه الوجيه للفاء انه لاجراء الظرف
مجرى الشرط كما ذكره سيبويه في زيد فانا اكرمه وجعل الرضي قوله تع فسيقولون منه ولا احتمال
ولا احتمال لعطف هذا الكلام على الحمد والصلوة مع انهما جملتان انشائيتان لان هذا الجمل الفاء
يحتمل الانشاء بان يكون الغرض منها مدح المختصر او لان الكلام مبني على عطف القصة على القصة والعلم
ومنهم من قال الواو عوض من اما وليست بعاطفة قال فان مبنى علم الشرايع والاحكام واساس
قواعد عقايد الاسلام اقول مبنى علم الشرايع والاحكام او لا وبالذات وهو المقصود من العبارة
ليس الا المسائل الكلامية وهي بعض علم الكلام واما البعض الاخر منه وهو الموضوع فمبنى لتلك المسائل
التي عنيت بقوله قواعد عقايد الاسلام فضم مع المبنى اساس قواعد عقايد الاسلام ليصح قوله
هو علم التوحيد والصفات جريا على كون العلم عبارة عن المسائل والمبادي والموضوع لانه انسب
بمقام الترغيب الى التعلم وجه اخر وهو ان المراد بعلم الشرايع والاحكام الجزئية التي يحدث اثنا
فانا لواحد واحد من المكلفين وبعقايد الاسلام العقايد القائمة باحاد اهل الاسلام واضافة القواعد
اليها بيانية لانها مباني الافعال اذ لا يصح بدونها ولا شك ان مبنى المعرفة المذكورة والعقايد المذكورة
علم الكلام والعقايد انما يصح بالوقوف عليها والاقتران بها والاحكام الجزئية انما يثبت ويتحقق بها لانها
فرع ثبوت الحاكم والرسول قال في شرح المواقف الاحكام الماخوذة من الشرع قسمان احدهما
ما يقصد به نفس الاعتقاد كقولنا الله تع بصير وسمي هذه اعتقادية واصلية وعقايد وقد دون
علم الكلام لحفظها والثاني ما قصد به العمل وهذه تسمى عملية وفرعية واحكاما ظاهرية وقد دون
علم الفقه لها وقيل المراد بقواعد عقايد الاسلام الكتاب والسنة لان العقايد يجب ان يستفاد
من الشرع ليعتد بها ويتوقف ثبوتها على المسائل الكلامية ولا دوران الكلام مبنى الكتاب والسنة
بثبوتها وهما مبناه اعتقادا ويتجه عليه ان كونه مبنى علم الشرايع والاحكام ايضا الا باعتبار كونه مبنى
الكتاب والسنة والفقرة الثانية تكرار للاولى واجيب عنه بانه ترق في المدح فان كونه مبنى الكتاب

تامل الخيالي
واذا لم يحد واحد
تامل الخيالي

واضح
والسنة فانه اوضح من الثانية دون الاولى لانه من لوازم مفهومها وليس مقصودا من حاق اللفظ
كما في الثانية والله وجل ان تعالى يستفاد من الاولى انه مبنى العمل ومن الثانية انه منبع الاعتقاد
وان كان جهة كونه مبنى للامرين واحدة فاين الثانية من الاولى وقيل قواعد العقايد ادلتها التفصيلية ناظرالي
وعلم الكلام مبناه لان مباحث النظر والدليل جزء منه على ما هو المختار قال الشارح هو علم التوحيد
والصفات يعنى العلم المتعلق بالتوحيد والصفات وهو كلام اهل السنة فان المعتزلة لما نفوا
الصفات نفوا الصفات وكلامهم على التوحيد الصرف وللتنبيه على المعنى الاضافي قال الموسوم بالكلام
لئلا ينصرف العبارة الى المعنى العلمى فتفوت هذه الدقيقة اذ تخصيص الوسم بالكلام بعيد انه لوعلم
يقصد بعلم التوحيد والصفات الوسم وهذا احسن مما قيل انه نبه على ان الوسم بالثانى اشهر على ان
فيه انه توهم ان الوسم بالاول اشهر حتى لم يحتج فيه الى التصريح بالوسم وقوله المنجى صفة ثانية لعلم التوحيد
والصفات وفيه تعريض بالحكمة النافية للصفات والكلام نفاة الصفات وغياهب الشكوك شدايد
ظلماتها والشك ان ظلمة الشك اشد من ظلمة الوهم وقد تضمن اضافة الغيهب الى الشك واضافة الظلم
الى الوهم تشبيه العلم بالنور وكلا التشبيهين تشبيه معقول بمحسوس والمراد بالشك والوهم اما معناهما او الادلة
الضعيفة المبنية عليها المذاهب الضعيفة فان قلت من العقايد السمعيات التى لا طريق اليها الا
السمع والسمع قد لا يفيد اليقين فكيف يكون في الكلام نجاة من ظلمة الوهم قلت الوهم ظلمة في
اليقينيات دون الظنيات قال الشارح وان المختصر سماه مختصرا لالانه اختصر من كتاب التلخيص
بالنسبة الى المفتاح ومختصر ابن الحاجب بالنسبة الى المنتهى بل لانه اختصر فيه المسائل المدللة
المفصلة فيها اختلاف اختلاف اليقين عن الادلة والاختلاف واقتصر على ايرادها ولعل ان يجعله من
قبيل سبحان الذى عظم جسم الفيل وصغر جسم البعوض ووجه تسميته بالعقايد انها عقايد صرفة
بخلاف الكتب المبسوطة ممزوجة من الخلافيات والمبادى بما ليس بعقايد بل وسائل الى احكام العقايد
والاجتناب عن الفواسد وقوله قدوة بمعنى المقتدى واضافة العلماء الى الاسلام اما اضافة اسم الفاعل
الى المفعول او اضافة الجزء الى الكل كما لا يخفى على اهله واضافة النجم الى الملة والدين اما اضافة النجم الى غيره
ففيه تشبيه الملة والدين بالسماء في العلو والشرف ومدح النجم بالاستقرار فيه او اضافته الى ما
يستقى منه ففيه مدحه بانه يضئ الملة والدين او اضافته الى الطريق فان النجم يسلك به الطريق الذى

ليس

ليس بواضح ففيه مدحه بانه المقتدى في الدين يتمسك به في سلوكه والملة والدين متحدان بالذات
مختلفان بالاعتبار فان الملة من الاملال بمعنى الكتابة صار اسما للدين من حيث انه يكتب والدين
الطاعة صار اسما له من حيث انه يطاع والكناية شعار العلماء والاطاعة شعار الاتقياء ففي اضافته
الى العيارتين تلويح بانه جمع العلم والتقوى وصار فيهما المقتدى ودار السلام الجنة سميت بها لسلامة اهلها
عن الافات والامراض ولانهم يخاطبون فيها بتحية هي سلام عليكم طبتم ويحتمل ان يكون من
قبيل بيت الله جعلت دار الله تشريفا وتكريما فالسلام المضاف اليه من اسمائه تع او اضيفت
الى الله تع لانه كما يرى الرجل في داره يرى المؤمنون ربهم فيها والاخير من تحف الفقير وقوله جمع
بهذا المختصر بيان لغرر الفوائد ودرر الفوائد قدم عليها رعاية للسجع وفيه تقديم البيان على ذى البيان المجرور
وكانه رجح مذهب الكوفي لقوة شاهده والغرر جمع غرة وهي في الاصل بياض في جبهة الفرس
فوق الدرهم استعيرت في كل شريف واضح والفرائد جمع فريدة وهي الدرة الكبيرة الثمينة سميت
فريدة لانفرادها في الصدف او في جوف الصدف على ما قيل ولانفرادها في بلد او اقليم او لانفرادها في قيمتها
على ما ينقل اليه دليل والدرر جمع در والفوائد جمع فائدة وهي ما اكتسب من علم او مال وجعل الفوائد
العلمية فوائد يصح بكلا الاعتبارين بعد جعلها دررا او فرائد وقوله في ضمن فصول يعنى به في ضمن
عبارات اخذا من فصل الخطاب سماها فصولا اما لانها تفصل بين الحق والباطل او لانها تفيد
معانيها مفصولة عن غيرها متميزة عنه غير ملتبسة به على الوجهين الذين ذكرا في توجيه فصل
الخطاب والاول هناك الراجح المستطاب ليكون قوله واثناء نصوص افادة لها لا اعادة وقوله
هي للدين قواعد صفة لفصول بوصف مدلولاتها او الضمير للدرر فالجملة حالية لكنها خالية
عن الواو ولا يخفى على ذي لطافة اضافة الجوهر الى اليقين فانه لا محاله لكل عرض جوهر والفصوص جمع
فص للخاتم وهو مثلث وجعل الجوهري الكسر لحنا وطعنه القاموس بانه وهم ظهنا والتهذيب
التنقية والاصلاح وتنقيح الشىء تهذيبه وتبيين المعضلات وهي مشكلات لا يهتدى لوجه
حلها من داء عضال عجز الطبيب عن معالجته يكون على وجهين بان تولى بحلها او تشييد
اركانها وتوضيح بيانها وقوله مع توجيه للكلام في تنقيح يحتمل وجهين توجيه تنقيح احاط به
التنقيح وثانيهما توجيه في ضمن التنقيح اى تنقيحه بحيث صار موجها وكذا قوله تنبيه على المرام

وتوضيح يحتمل ارادة تنبيه في غاية الوضوح واراد التنبيه على المراد في ضمن التوضيح يعني لم يات بتوضيح
لا يفيد بان يكون توضيح الواضح بل بتوضيح لو لم يكن لبقي المرام خفيا غير لائح وعقب الشيء عاقبته
والكشح الجنب وطي الكشح على الشيء كناية عن الاحتراز عنه والظاهر انه اراد بالاملال ما هو لازم
الاطالة والارجح ان يحمل على املال يلزم الايجاز المخل حيث لا يفهم المعنى والتجافي التباعد و
الاقتصاد ما بين الافراط والتفريط والاطناب يقابل الايجاز والاخلال مقابل للاطالة فكانه
وضع الاخلال مقام الايجاز رعاية للسجع فقاية رعاية جانب المعنى لرعاية جانب اللفظ والاطناب
بدل من طرفي الاقتصاد بدل البعض من الكل والاخلال عطف عليه وقيل مراعاة العطف
سابقة على الابدال فالمجموع بدل الكل من الطرفين فكان يستحق اعرابا واحدا الا انه لما جعل
الطرفين لتعدده ما في حكم متبوعين ولا وجه ان يقال اجرى الاعراب على كل منهما مع ان المجموع
يستحق اعرابا واحدا لان كلا منهما قابل للاعراب فتخصيص اعراب احدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح
كما يقولون في اعراب جاءني القوم واحدا واحدا او صاحبت العرب واحدا واحدا بلا عرابين مع ان المجموع
حال واحد والرشاد ما يقابل الاهتداء والمراد بنيل العصمة نيل العصمة عن خطائه كما هو اللائق
بمقام المصنف ويحتمل ان يراد نيل العصمة في الدين يعني ليس اعتمادنا على الكلام بل على الله
والسداد ما يقابل الصواب من القول والعمل قال وهو حسبي ونعم الوكيل هذا التركيب مما اورد عليه
الشارح ان فيه عطف الانشاء على الخبر حيث قال عطف نعم الوكيل وهو انشاء على حسبي بتاويل
يحسبني وهو خبر او على جملة وهو حسبي ورده السيد السند بوجوه اما اولا فلانه يجوز عطف على حسبي بلا
تاويل بجملة حتى يكون خبرا اذ يجوز عطف الجملة التي لها محل من الاعراب على المفرد وبالعكس واما
ثانيا فبانه يجوز عطف الانشاء على الخبر فيما له محل من الاعراب يدل عليه قوله تعالى قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل
عطفا اذ ليس الواو من الحكاية اذ لا مجال للعطف في الحكاية بل هي للحكاية واما ثالثا فبانه يجوز عطف
ونعم الوكيل بتقدير وهو نعم الوكيل على جملة وهو حسبي لانهما جملة خبرية متعلق خبرها جملة انشائية
لانه في تقدير هو مقول في حقه نعم الوكيل اذ الانشاء لا يقع خبر المبتداء الا بهذا التاويل كما هو المشهور
المطابق للحق واعترض على الثاني من وجوه منها ان نعم الوكيل في الاية يصح ان يكون عطفا على حسبنا
او على حسبنا الله بتقدير وهو نعم الوكيل فكيف يحكم بانه ليس العطف من الحكاية ويمكن دفعه بانه

ليس للمعترض

بدل من طرفي الاقتصاد

قوله ان فيه عطف الانشاء على الخبر وانت خبير بان هذا العطف جائز عنده صرح به في بحث [illegible] واما رد هذا التركيب في شرح التلخيص لمصنفه وذلك لان هذا العطف غير جائز عنده ولو كان مقصوده رد هذا العطف كيف يورده في بحثه من التلويح وهذا الكتاب وغيرهما ولي الدين حاله رحمه

اعترضهم

ليس للمعترض ان يدفع عن نفسه صحة العطف في الاية بذلك لانه لو اعترض لم يكن لاعتراضه موقع
ويمكن ان يزاد في الوجوه ان نعم الوكيل عطف على حسبي بتقدير مقول في حقه نعم الوكيل فالمعطوف
على الجزء حكم الجزء فكما يجب في جعل الانشاء بهذا التاويل يجب في عطف على الخبر ايضا وجاز ايضا
انه عطف على جملة وهو حسبي وهو لا انشاء التوكل وينتقل الكلام ح الى عطف على قوله والله
الهادي الى سبيل الرشاد ويحتاج الى جعله انشاء المدح وبعد ينتقل الكلام الى عطف على قوله
في ولت وجعله انشاء المدح لشرحه بعيد جدا قال اعلم ان الاحكام الشرعية لا يخفى انه
ينبغي ان يراد بالحكم هنا ما بينا خيره في تعريف الفقه وقد حقق في التلويح ان المراد بالحكم في
تعريف الفقه نسبة امر الى اخر ايجابا او سلبا وحمله على الحكم المنطقي المسمى بالتصديق فاسد وعلى
الحكم المتداول بين الاصوليين وهو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير
تعسف نشاء من صاحب التوضيح فنحن نقتصر على تفسير الحكم بالاسناد المذكور ونعرض عن
التفصيل الذي لا يليق بهذا المقام فان اردت التفصيل فعليك بالتلويح فان المقام مقام الاختصار
والتنقيح والمراد بالشرع ما يؤخذ من الشرع لا ما يتوقف على الشرع والا لم يصح جعل العلم المتعلق
بها قسما لعلم التوحيد والصفات واحترز به عن الاحكام المتعلقة بكيفية العمل ماخوذة لا من
الشرع كالاحكام الطبية والنحوية الى غير ذلك لئلا يدخل العلم بها في علم الشرائع والاحكام وعن
الاحكام النظرية الغير الشرعية لئلا يدخل العلم بها في علم التوحيد والصفات والمراد بالتعلق بكيفية
العمل انها الانسب بين الاعمال واحوالها التي هي كيفيات واوصاف لها تذكر في الجواب عن السؤال
عن العمل بكيف والمراد بالتعلق بالاعتقاد انه ليس القصد الى هذه الاحكام الا الاعتقاد وتسمية
الاولى فرعية لما انها فرع الثانية ثبوتا واعتبارا اذ العمل لعامل بدون اعتقاد صحيح واما لان
القصد الى العلم بها فرع القصد الى العمل بها حتى لو لم يكن قصد العمل لم يكن العمل بها ما يلتفت اليه
ولذا بلغوا الفقه في الاخرة دون الكلام وقس عليه تسمية الثانية اصلية واحفظ الوجه
الثاني فانه من المبدعات وينبغي ان يراد بما يتعلق بالاعتقاد ما لا يشمل التصوف وعلم الاخلاق
حتى يصح قوله ويسمى اصليه واعتقادية لان التصوف تحصل بالكشف المتفرع على العمل فلا يكون

اصلية وعلم الاخلاق لا يتوقف عليه علم الشرايع والاحكام الا ان يقال علم الاخلاق ليس المقصود منه
الاعتقاد بل هو لتحصيل الخلق وبالجملة اني قال منها ومنها ولم يقل لها دالة لعدم انحصار الاحكام
الشرعية فيما ذكره ونقل عن الشارح ان المحكوم عليه في قوله منها ما يتعلق في كلمة منها كما هو المشهور
اذ المقصود بالافادة حال ابعاض الاحكام لا حال ما يتعلق هذه بعض الاحكام الشرعية وجعل من
التبعيضية محكوما عليها واسما مما تحتجه الشارح من القوة الى الفعل صرح به في شرح الكشاف
قال والعلم المتعلق بالاولى العلم اما بمعنى اليقين او الملكة فان العلم يطلق عليهما واما ان الفقه من الظنيات
فكيف يطلق عليها فمدفوع عنه في كتب اصول الفقه وليس التفصي عنه ههنا من الفقه وبارادة
اليقين خرج التقليد فانه لا يسمى علم الشرايع والاحكام ولا يطلق العلم على المقلد لكن بقي علم الله
وعلم جبرائيل وعلم الرسول مطلقا مع انه ليس من الفقه والعلم بما هو من ضروريات الدين كالعلم بوجوب
الصلوة ونظائره مما يستوي في معرفته المقلدين وغيره على مذهب الشافعية فانه لا يسمى فقيها
عندهم ولا يبعد ان يفرق بين علم الشرايع والاحكام وبين الفقه فيجعل الاول اعم لكن في جعله
مقابلا لعلم التوحيد والصفات نوع اباء عنه وكذا انه يسمى العلم المتعلق بها علم الشرايع والاحكام
كذلك يسمى المسائل به ويحتمله العلم المتعلق بها لان المسئلة يتعلق بالحكم تعلق الكل بالجزء قال الشارح
وتسمى الشرايع والاحكام لما انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند الاطلاق الا الى الاحكام
الا اليها فيه نشر على ترتيب اللف ومعنى انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ان شيئا منها لا تستفاد الا
من جهة الشرع بخلاف الثانية فان بعضها مما قد يستفاد من العقل والمجموع الثانية ايضا
لا يستفاد الا من جهة الشرع واما تبادر الفهم اليها عند اطلاق الاحكام لانها التي تتداولها
القضاة والحكام وشاع ان يرجع فيها اليهم اهل الاسلام فهذا منقول وبابه التوفيق الاشبه
ان تسميته علم الشرايع والاحكام لانه علم يختلف فيه الشرايع باختلاف الامم والانبياء والاحكام
كذلك بخلاف علم التوحيد والصفات فانه لا يختلف فيه الاديان واحكامها واختلاف الفرق فيه
لعدم الاطلاع على ما هو حكم الله لا لاختلاف احكام الله قال والثانية علم التوحيد والصفات
من قبيل العطف على معمولي عاملين مختلفين على فرض جوزه مطلقا لا على مذهب من جوزه
بشرط ان يكون المعمول للاول مجرورا لان المعمول للاول ههنا مجموع الجار والمجرور لا المجرور فقط

كما في قولهم

كما في قولهم في الدار زيد والحجرة عمرو ويرد عليه ان مما يتعلق بالاعتقاد وعده الشارح في التلويح
من الاحكام الاعتقادية الاصلية قولهم الاجماع حجة ولا خفاء في انه من علم الاصول فبيان علم التوحيد
والصفات غير مانع واجيب عنه بان هذا الحكم من انه يتوسل به الى استنباط الحكم الشرعي من
الاجماع من الاصول ومن حيث يتعلق بالاعتقاد ومن حيث يجب الاعتقاد بكونه حجة وان
من لا يعتقد كونه حجة يخرج عن الاسلام مسائل علم التوحيد والصفات وبهذا الاعتبار هو مما يتعلق
بالاعتقاد ان من مسائل الاصول ما هو من الاحكام الشرعية لان حجية الاجماع مما يؤخذ من الشرع
ووسائط بين ما يتعلق بكيفية العمل وبين ما يتعلق بالاعتقاد ومن موجبات عدم حصر الاحكام
الشرعية فيهما وان من قال الاصول ليس احكاما شرعية بمعنى المأخوذة من الشرع فلا يكون
واسطة فقد غفل قال لما ان ذلك اشهر مباحثه واشرف مقاصده نبه على التفاوت بين علم
الشرايع والاحكام ومباحث التوحيد والصفات بايراد الضمير في الاول واسم الاشارة في الثاني
للتنبيه على فضله بالتعظيم المستفاد من تبعيده وكلا الحكمين اما على كل منهما او على كليهما على الترتيب
وبالجملة هذا لا ينافي كون مباحث الكلام اشهر مباحثه كما سنذكره لان كون كل منهما او على كليهما
اشهر مما عداهما لا ينافي كون الكلام اشهر مما عداه على انه يجوز ان يكون وقت التسمية بهذا
الاسم هذه المباحث اشهر ويصير بعد ذلك مباحث الكلام اشهر فيسمى العلم به ايضا لذلك وكون
مسئلة التوحيد مسئلة الصفات اشرف من مسئلة اثبات الصانع توجيهه ان الوجود انما يتصف
بالكمال بالتوحيد والاتصاف باوصاف الكمال فاثبات التوحيد والصفات اشرف على ان حق
التوحيد نجاة عن شرك دائرة الشرايع بخلاف اثبات الوجود اذ لا منكر لوجوده قال الله تعالى ولئن
سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله فهذا فائدة اجل وبهذا اندفع ما يقال ان وجود
مباحث اخرى سوى بحث التوحيد والصفات عند العقلاء الذي موضوع الكلام عندهم ذات الله
غير ظاهرة لان مباحث الاحوال والافعال والنبوة والامامة وغيرها لا تخرج عن بحث الصفات
ما لا وبحث الامامة من الفقهيات الا عند بعض الشيعة لان المتبادر من الصفة ما بعد الوجود
فاثبات الواجب خارج عن مباحث التوحيد والصفات على ان المراد بمباحث التوحيد والصفات
مباحث عنونت ببحث التوحيد وبحث الصفات فيخرج منها ما عداها من النبوة والاحوال

والافعال وقيل المراد من الصفات الصفات الذاتية الوجودية ولهذا لم يعدوا مباحث الاحوال
والافعال والنبوة من مباحثها قلت ولذا لم يجعل التوحيد من مباحثها ويتوقف من هذا عدم
الانحصار علم الصفات مع ان التوحيد ايضا راجع الى اثبات الصفة قال وقد كانت الاوايل
من الصحابة الى دفع ما يرجع الى دعوى الشرف بجميع مقاصد الكلام من التكليف ان يكون لما شرف
مذموما في الشرع غاية الذم حتى بالغ الفقهاء في المنع عن الاشتغال به وطعنوا فيه قال لصفاء
عقايدهم ببركة صحبة النبي عم وهذا علة لصفاء عقايد الصحابة وقوله وقرب العهد علة لصفاء
عقايد التابعين ويمكن ان يجعل علة لصفاء عقايدهم ببركة صحبة النبي به وصفاء العقايد
كناية عن البعد عن كدورة الاوهام والشبه وقوله وقلة الوقايع والاختلافات اما حال الصفاء
العقايد او من موجباته والوجه هو الاول فينقطع وبالجملة لصفاء عقايدهم متعلق بقوله مستغنين
قدم للتخصيص والاحتراز عن الغاء الاستغناء عن العلم قبل معرفة وجهه وقوله الى ان حدثت
متعلق بالاستغناء يعني كانت ما تان الطائفتان الفطنتين مستغنين عن تدوين العلمين
الى ان حدثت الفتن فاحتاجت بعضهم الى التدوين حتى دون مالك من الترتيب الفقه
فلا يرد ما قاله من ان استغناء الطائفتين لم ينته الى زمان الفتن لانهم لم يدركوا ... فاحتاجوا
الى التدوين والالة وقولنا ولا احتياج الى الدفع باحتياج قوله الى ان حدثت الفتن فتعلق بمحذوف
يعني ثم بدون الى ان حدثت الفتن بين المسلمين ومن وجوه الاستغناء انهم عارفون
بدقايق الكتاب والسنة بالسليقة او ملازمة اصحاب السليقة فكان يغنيهم الكتاب والسنة
عن تدوين العلمين فلما حدثت الفتن وقتل الاصحاب بالمحاربة والقطع وكان يندرس معرفة دقايق
الكتاب والسنة ولم يبق من اهلها الا واحدا واحد ودونوها لئلا ينطمس اثرها وقوله وكثرت
كناية عن اختلاف المفتين في الجواب فهي ليست كثرة المتنوع على كثرة الواقعات حتى يحتاج
الى ان يوجه تقديمه على الواقعات بان نزاع ابا السمع والعيان والفتوى بالفهم وقد يفتح ما فتح به
الفقيه كذا في القاموس والمراد بالنظر المقابل للاستدلال الاجل تحصيل التصور والنظر والاستدلال
لتحصيل الكلام فكان الاجتهاد والاستنباط للفقه والاجتهاد للقاعدة والاستنباط للاحكام
الجزئية المندرجة تحت القاعدة والمراد بالاصول الادلة دون القواعد فيما نرعاه ما اظهر ما بيانه

خال

خال عن التكرار فلا يحوج الى الاعتذار بانه مفتقر في الخطب قال وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية عن
ادلتها التفصيلية كما هو المشهور لا ما يفيده وقد تحقق في وقته بالابرهن جماعها الاذان
الكرية ولاية وتها الطباع السليمة فمن كان له اهلا واعرضنا عن دقايق كثيرة ابدعناها لاجله
وجئنا بدفع ليس فيه تكلف وهو انه يقتضي توقفات العلوم المدونة ان معلوماتها اجزاء المسائل
وقد اشتهر ان اجزاء العلوم ثلثة ان معلوماتها المسائل والمبادي والموضوعات وجمع بينهما لا يمكن
الا بان يكون ما ... في احدها فالشارح حفظ الحكم المشهور وجعل التوقيفات جبلية على المسائل
ومن قبيل التعريف بما هو المقصود الاهم فكانه اريد بتعريف الفقه مثلا انه ما يكون المقصود منه
معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية فهذا من التوجيه المشهور حفظا للتعريف عن المسامحة
وخفاء البيان وقال ما يفيد معرفة الاحكام لئلا يشتمل عليه كما يقال التصور في علم البيان
يفيد لك تصور البياني وتصور الوصل وتصور النسبة بينهما وبعض المفتقرين جعل توقيفات
العلوم على حقيقتها وجعل بيان ان اجزاء العلوم مسائل مبنية على بعد ما اشتد حاجة العلم اليه جزء منه
جزء منه مبالغة في شدة الحاجة ولعله الاشبه بالحق وبالاتباع احق ... ما يتعلق بفوايد قيود التعريف
ودفع اعتراضاته فيتوجه اليه مبسوط في كتب اصول الفقه ولا يسع هذا المقام وبتضعيف عند دايرة الكلام
قال ومعرفة احوال الادلة اجمالا عطف على معرفة الاحكام عند من له معرفة باساليب الكلام والنظر
ان اللام في الاحكام اشارة الى الاحكام العملية السابقة ولا يبعد ان يقال اطلق الاحكام اشارة الى ان
اصول الفقه لا تختص بالفروع بل باستنباط العقايد من الشرع ايضا يتعلق به ومزيد تفصيل التوقيف
يطلب من كتب الاصول فان التوقيف به في هذا المقام من الفضول قال ومعرفة العقايد لابد من
قيد الدينية اي المنسوبة الى دين محمد عم ليخرج العلم الالهي للحكيم منه قال لان عنوان مباحثه كان
قولهم الكلام في كذا المشهور فيما بين المحصلين ان العنوان هو مدخول في فقد ذكر وجه او
للتسمية بالكلام وتاسيع لم يلتفت اليه وهو انه كان في مقابلة المنطق للفلاسفة فسمي بالكلام
كما سموا المنطق بالمنطق لانه لم يعهد تسمية شرع بلفظ يناسب اسم ما يناسب الشرع وربما يوهم
انه جعله من ابرات العذرة على الكلام متحدة في المآل ومحل قوله كالمنطق للفلاسفة للاشارة الى ذلك
ونحن نزيد او جها الاول انه استيفن الصيارة والثاني يعوض عنه بكلام الله لتكلمهم في تحصيل العقايد

او رده على ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية حجـ

وكذا ان ... لا يفيد معرفة التحقيق ويجعل ... والعادة معرفة جميع الاحكام ... لو جعل التوقيف ... كل حكم ... العلم بعض الملكة ... فيجعل الشرح لتخصيص كون التوقيف للملكة ابعج حجـ

عنه فالرجوع الى هذا العلم للعجز عن تحصيلها بالكلام فهذا العلم ثابت للقاصرين عن العلوم الثاني
انه احق زعلى عقائد الملل ولمطابقتها لكلام الله وحفظها عن مخالفته الثالث انه لا يفيد الخروج
الا الى الكلام بخلاف الفقه فانه يفيده العمل مطلقا الرابع انه في مقابلة التصفية التي مدار كلها
التي مدارها على السكوت فسمي بمقابل السكوت الخامس انه في افادة الاختصاص بالمبتداء
كلام الاختصاص في افادة الاختصاص فيما بين الاشياء فسمي باسم مركب من كاف التشبيه
واللام الاداة اوى مجرى الاسماء المفردة في الاستقلال لكونه على وزن المفرد وفيه والوجه الاول
من الثمانية من قبيل نقل الاسم المشترك بين اجزاء الدال الى تمام المدلول فيكون المنقول عنه
معاني متعددة نقل عن جميعها مرة واحدة والوجه الثاني من قبيل تسمية الكل باسم الجزء
لان الكلام موضوع المسئلة وجزء الجزء والوجه الثالث من قبيل تسمية الشي باسم سببه
لان الكلام سبب القدرة المثبتة للعلم والوجه الرابع كالخامس والسادس من قبيل تسمية الشي
باسم سببه وجعلها من تسمية المدلول باسم الدال والسابع من تسمية المدلول باسم الدال والثامن
من تسمية الشي باسم المشبه به وقوله والوجه الرابع لانه اول ما يجب ان يعلم من التعليم لاجل العلم
والفرق بينه وبين ما يليه ان تعليمه وتعلمه هو المدار في هذا الوجه وتحققه دون الا بالتعلم والتعليم
فيما يليه ولو اريد بالكلام فيه كلام الله لكان الفرق في غاية الوضوح والمراد بقوله فاطلق عليه
اطلق عليه لولا الالفاظ ذكر الاول في قوله لانه اول ما يجب ان يعلم من العلوم وقوله ثم خص
وقوله والوجه الخامس لانه انما يتحقق بالمباحثة فالكلام من الطرفين حكم اغلبي ومما يقطع منه
العجب ما قيل ان الحصر في قوله انما يتحقق ينفي عن قوله وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة
الكتب وقوله لا بنائه على الادلة القطعية اه مبني على ان بعض الدلائل العقلية ليست
الا الادلة السمعية وبهذا اندفع ما يتوهم ان هذا ينافي ما في شرح المواقف ان العقائد يجب ان
تؤخذ من الشرع ليعتد بها لكن الحق هو هذا اذ ما يتوقف عليه الشرع لا بالعقل تأييده بالشرع
وكيف لا وكون بعض الادلة القطعية غير مؤيدة بالسمعية لكونها ليس السمعية لا ينافي كون
جميع العقائد ماخوذة من الشرع ولا اقتداء في تأييد بثبوت ما يتوقف عليه الشرع بعد ورود
الشرع به والتغلغل الدخول على ما في القاموس والكلم كالالنائي بمعنى الجرح بالى بمعنى التأثير

ثم قوله ولا لاكثر العلوم
خلافه ونزاعا يقال
كونه اكبر موضع الفقه محل
التبريه ورفعه بانه لا
شرع في الفقه لان تحمل
ان يعمل باجتهاده بخلاف
الكلام ح

باحدى

باحدى الحاستين السمع والبصر ذكره البيضاوي في تفسير قوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات
قوله هذا هو كلام القدماء اي المسمى بالكلام بهذه الوجوه هو كلام القدماء واما تسمية كلام
المتأخرين كلاما فمن تسمية الكل باسم الجزء وبهذا تبين وجه تقديم وجوه التسمية على بيان كلام
المتأخرين وقيل هذا اشارة الى ما يفيد معرفة العقائد من غير خلط الفلسفيات والتسمية
بالكلام لما وقعت منهم ذكر وجه التسمية عقيب ما ذكر من كلامهم وكانه يريد ان التسمية بهذه
الوجوه لما وقعت منهم والا فالتسمية وقعت من المتأخرين ايضا قوله ومعظم خلافياته مع
الفرق الاسلامية انما قال معظم خلافياته لانهم قد يخالفون اليهود والنصارى في بعض معتقداتهم
فان لليهود معتقدات باطلة في الاخرة والتعريض بهم في قوله تعالى وبالاخرة هم يوقنون وقد فصل بيانا
منه في تفسير الاية الكريمة اصحاب التفسير وللنصارى اعتقاد الذوات القديمة الثلثة ولا يخفى ان المقصود
ان ليس له خلافيات كثيرة مع الحكماء كالكلام الذي للمتأخرين ولا نعني به العبارة اذ من الفرق الاسلامية
الحكماء الاسلاميون الآن يقال يتبادر من الفرق الفرق المشهورة المرتقية الى ثلث وسبعين و
الحكماء ليست منهم والمراد بكون معظم خلافهم مع الفرق الاسلامية انه معظم ما بين في الكلام كونه
مخالفا لاعتقاد اهل الحق لان اكثر خلافهم من ذلك الفرق حتى يرد ان مخالفتهم مع الحكماء اكثر كما قيل
لانه لا سيما المسئلة التي بينهما صاحب المذهب خلافيا وان كان المخالف فيه من غيره والمراد بالخلاف
مع الفرق الخلاف مع جنس الفرق لان معظم خلافيات مع متعدد من الفرق وذلك بين قوله لما ورد
ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة التخصيص بظاهر السنة دون ظاهر الكلام غير ظاهر وكانه خص
التعرض بالسنة وجماعة الصحابة توطئة لاجل تسمية اهل الحق باهل السنة والجماعة قوله وذلك
لان رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصري رحمه الله يقال اعتزل اي تنحى جانبا كذا
في القاموس وفي الصحاح اعتزل وتعزل بمعنى وفي المغة اعتزل يكسو شد از او فالمعنى اعتزل
مجلس الحسن واعتزل لنا فذكر عن يجعل العوام على طبق الفارسي وعدم المحافظة على استعمال العرب التقرير
الاثبات يقال قرر الكلام واستقر اي ثبت وافرد وقرره فيه اي اثبت ولا يخفى ان مقتضى السوق
اثبات المنزلة بين المنزلتين لمرتكب الكبيرة والمراد به الواسطة بين الايمان والكفر لا الاعراف الذي
اثبت بعض السلف بين الجنة والنار لمن يستوي حسناته مع سيئاته على ما ورد في حديث الصحيح

لكن مالهم الى الجنة ولا يكون دار الخلد اولاطفال المشركين على ما قال بعض او لمن مات على فترة
من الرسل على ما قال بعض لان مذهبهم ان صاحب الكبيرة يخلد في النار وانما قال ويثبت المنزلة
بين المنزلتين ولم يقتصر على قوله ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر فرقا بين قوله هذا وقول
الحسن البصري ان مرتكب الكبيرة ليس بمومن ولا كافر بل منافق فانه لا يثبت بهذا القول الواسطة
بين الكفر والايمان بل يبقى الكفر على سبيل المجازة ويثبت الكفر المبطن الذي هو النفاق وجه الواصل
على اثبات المنزلة بين المنزلتين على ما نقله الشارح في شرح الكشاف عند تفسير قوله تعالى يضل به
كثيرا ويهدي به كثيرا وما يضل به الا الفاسقون عن كتاب الغرر والدرر للشريف المرتضى الشيع ان
الناس يختلف في اسماء اهل الكباير من اهل الصلوة على اقوال فالخوارج يسمونهم كافرين والمرجئة
المومنين والحسن البصري واتباعه منافقين فالنفق اسم الفسق وباقي الاسماء مختلف فالحق
الاخذ بالمتفق وتسميتهم فاسقين غير مومنين ولا كافرين قال صاحب الكشاف في تفسير الاية
المذكورة معنى كونهم بين بين ان حكمهم حكم المومن في انه يناكح ويوارث ويغسل ويصلى عليه ويدفن
في مقابر المسلمين وهو كالكافر في الذم واللعن والبراءة عنه واعتقاد عداوته وان لا تقبل شهادته
قال الشريف المرتضى على ما نقله الشارح عن كتاب الغرر في شرح الكشاف في تفسير الاية المذكورة
واصل مولى بني مخزوم وقيل بني هاشم ولقب بالغزالي لانه كان يجلس مجلس الغزالين عند رضيع له
منهم وكان مولده سنة احدى وثمانين ومائة وصحب ابا هاشم عبد الله بن محمد الحنفية واخذ عنه قوله
فسموا المعتزلة يتبادر منه ان تسميتهم بهذا القول لحسن اعتزل عنا وقال في شرح الكشاف قال
عبد القاهر البغدادي سمي المعتزلة لان الحسن طرده عن مجلسه حين قال المنزلة بين المنزلتين
فاعتزل عنه الى سارية من سواري مجلس البصرة واظهر مذهبه عنه فقال الناس انه اعتزل الاية
ونقل عن كتاب الغرر انه لما قال الواصل بالمنزلة بين المنزلتين قال عمرو بن عبيد القول قولك
واني اعتزلت مذهب الحسن فسموا المعتزلة لذلك وقيل ان قتادة جلس مجلس الحسن بعده ووقع بينه
وبين عمرو نفرة فاعتزل عمرو منزل قتادة واجتمع عليه جماعة من اصحاب الحسن وكان قتادة
اذا جلس عليه يقول ما فعلت المعتزلة قوله وهم سموا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد لقولهم
بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى والثواب المنفعة الدائمة ونفي الصفات القديمة

حسنين

وع

وفي شرح المقالة النصرية وجوب العوض واللطف على الله تعالى والثواب المنفعة الدائمة الخالية عن الشوائب
المقرونة بالاستحقاق واللطف كل ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية كارسال الرسل ونصب
الائمة والعوض غير مختص بالمطيع بل يشمل الاطفال والبهائم على الالام التي وصلت اليها من الله كالاسقام ولا يخفى
انه كان الاولى ان يقول لقولهم بوجوب الاصلح على الله تعالى لانه اشد انتظاما بما نقل من ضلالة الاشعري
والعدل ضد الجور وما تقرر من النفوس انه مستقيم كذا في القاموس فالمراد انهم ينسبون العدل
الى الله تعالى اما بمعنى عدم الجور واما بمعنى ما تقرر في النفوس انه مستقيم واما لانهم اصحاب العدل الغير المحرم
او الثابتين على ما يقرر في النفوس انه مستقيم ولا يبعد ان يكون العدل بمعنى التوحيد كما فسر به قوله
تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان قوله ثم انهم توغلوا في علم الكلام في القاموس اوغل في البلاد والعلم
ذهب وبالغ وابعد كتوغل والتشبث التعلق والتشبث بذيل الفلسفة كناية عن زيادة رغبتهم
وشغفهم في الفلسفة فبناء امرهم بها ليس على وجه الاحكام والاتقان وفي قوله في كثير من الاصول
زيادة تنبيه اذ بناء الاصل الكلامي على الفلسفة التي بنيت بها اصول الكلام خارج عن طور العقل نعم
لا ضير في الاقتداء بهم في طرق الاستدلال وتصحيح النظر وقوله وشاع مذهبهم الى ان قال يقتضي انما
شيوعه بهذا الوقت وليس كذلك الا ان يقال المراد شيوع مذهبهم بين جميع الناس من غير مخالفة
احد الى ان قال اه والاشعري ابو قبيلة من اليمن لانه ولد وعليه شعر منهم ابو موسى الاشعري والجبائي
منسوب الى جبى بالضم والقصر وتشد الباء وفتحها بمعنى كورة بخوزستان لان ابا علي وابنه ابا هاشم
منها الاقرب فالاقرب بمعقوبا ولا قرية بنهروان منها ابو محمد بن علي بن حماد المقرئ ولا قرية قرب هيت
منها محمد بن ابي الورد كذا ذكره القاموس وفي بعض الحواشي قيل انه مخفف موضع يقرب كازرون
وما ذكره من حكاية الاخوة يجري في كل ثلثة اخوة كانت احادا والصغير ليس بمطيع اي منقادا للامر ولا عاصي
لانه ليس بمامور وقوله ان الاول يثاب بالجنة اي في الجنة والاقتصار بالجنة ليس نحو اباء ولا يشكل حاله
كيف والصغير في الجنة مع انه ليس بمثاب وقوله والثاني يعاقب بالنار فيه نظر والاولى بالجحيم
وقوله والثالث لا يثاب ولا يعاقب وان كان في الجنة وكون الجنة دار ثواب ليس بالنسبة
الى كل من فيه فان الملك فيه لا يعاقب ولا يثاب بل بالنسبة الى المكلفين وقوله فيدخل الجنة
يعني بمثابتها والا فهو غير محروم من دخول الجنة وقوله لو كبرت عمري بما بعلم اي طعنت في السن

قوله فبهت الجبائي البهت كالنصر الاخذ بغتة والحيرة وفعله كعلم ونصر وكرم ومجهول ايضا والصفة
مبهوت لا باهت ولا بهيت يقال قد اطال الشيخ الاشعري المسافة على نفسه في الزام الجبائي
ويمكن الزام بان الاصلح بحال العبدان لا يقع عنه المعصية وان يكون في غاية العلم بوجود كل معصية وفوت
كل علم يوجب بهتة وليس بشيء لان للعبد اختيارا ما على اصلحهم حتى يجعلون ارادة الشر منه غالبة
على ارادة الله تع خيره فيجب على الله الاصلح هو تحت قدرته قيل لا يلزم ذلك معتزلة بغداد لان مذهبهم
وجوب الاصلح في الدين والدنيا معا بمعنى الاوفق في الحكمة والتدبير في نظام العالم وانما يلزم معتزلة
بصرة الذين مذهبهم وجوب الاصلح بمعنى الانفع في الدين والجبائي منهم اعتبر جانب علم الله تع فاوجب عليه تع
ما علم نفعه وبعضهم اعتبر جانب الانفع سواء كان في علم الله تع او لا فاوجب تعريض ما علم الكفر منه
للثواب فلا يلزم اماتة الكبير بل اماتة الصغير ونحن نقول فما اراد الله ظهور الحق وغلبة اهل السنة
والجماعة والا فلم يكن البهت لازما على الجبائي اذ له ان يقول الاصلح واجب على الله تع اذا لم يوجب تركه
حفظ اصلح آخر موج بالنسبة الى شخص آخر فلعله كان اماتة الاخ الكافر موجبا لكفر ابويه واخيه لكمال الجزع
على موته فكان الاصلح لهم حيوته فلو حفظ هذا الاصلح وجب فوات الاصلح ولعله كان في نسله صلحاء
كان الاصلح لهم وايجادهم فرعاية مصلحة الكثير من فات الاصلح ولا يخفى فيما ذكرت لك جمع ان احواد
شيخ السنة احق سيما وهو استاذ الاستاذ ابي اسحق الاسفرائني الذي هو واحد من آبائي الذين افتخر
بهم واغلب في النسب بهم من سوائي ولكن لا اقدر ان اكتم الحق وان كان عليّ وهو خير عصام
يعتصم به الدين لله الحمد على جزيل نعمه ومزيد لطفه وكرمه وقوله فسموا اي اولا فلا يرد تسمية الماتريدية
ايضا بهذا الاسم لانه بعد تسميتهم او ضمير سموا لمن اشتغل بحفظ ظاهر اهل السنة وما مضى عليه الجماعة
ولك ان تجعل الماتريدية داخلة فيمن تبعه لانه اول من سن ابطال مذهب المعتزلة واحياء ما ورد به
السنة وان كانوا خالفين له في بعض المسائل اذ بذلك لا يخرجون عن المتابعة كما لم يخرج تلميذه بذلك
عن متابعة اعني استاذ ابي اسحق الاسفرائني اسكنهم الله فراديس الجنان قوله ثم لما نقلت الفلسفة
الى العربية اي اللغة العربية وخاض فيها الاسلاميون قال صاحب الكشاف الخوض الدخول في الباطل
واللهو في تفسير قوله تع وخضتم كالذي خاضوا اي لما يمكن ان يكون خلط الفلسفة بالكلام لما ذكره
من التمكن من ابطال الفلسفة يمكن ان يكون للتمكن من رد مذهب المعتزلة المتشبثين باقيال

الفلاسفة في كثير من الاصول بل هو انسب بحالهم في الكلام المخلوط به كلام القدماء والمدرج فيه كلام
المتاخرين ففي ضمير فيه في قوله ادرجوا مسامحة واستخدام ولما جعل المتاخرون موضوع الكلام
الموجود بما هو موجود او المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا
ادخل فيه الفلسفة كلها فلا وجه لقوله معظم الطبيعيات والالهيات وبعض الرياضيات ولم
يتعرض لوجه ادراج المنطق لان مذهبهم ان المنطق لم يدرج في الكلام وخالفهم السيد السند شريف الائمة
في ذلك وقال يلزم احتياج اعلى العلوم الشرعية الى المنطق وشنع الشارح تشنيعا مفرطا
في تجويز احتياج الكلام الى المنطق لتجويز احتياج الاصول الى النحو والصرف والحق معه كيف
وجعل علم الشرع محتاجا الى الفلسفة يوجب ارجاع المسلمين اليها مع انهم يمنعون عنها فلذا
جعل المنطق جزء من الكلام لئلا يحتاج اعلى العلوم الشرعية الى الفلسفة وبهذا تبين انه لا يلزم
جعل العلوم العربية معرفة الادلة السمعية جزء منه لان احتياج اعلى العلوم الشرعية الى ما ليس
بعلم شرعي لا محذور فيه قوله وهذا هو كلام المتاخرين فيتجه عليه انه لا يتعين بما ذكره كلام المتاخرين
لانه لم يتعين المدرج فيه من معظم الطبيعيات والالهيات وشيء من الرياضيات ويمكن ان
يدفع بان المقصود ليس تعيين كلام المتاخرين لانه لا يشتغل به بل بكلام القدماء فلا يهمه الا ان
نظره الفرق بين الكلامين وهذا القدر يكفي قوله وبالجملة هو اشرف العلوم اي ما يطلق عليه
الكلام ففيه استخدام بعد استخدام وجهات شرف العلم ثلثة لا تعدد كاشرف الموضوع والغاية وقطعية
الحجج وعند بعضهم الكون في المسائل اقوم من جهاته وجعل السيد السند راجعا الى قطعية الحجج واما كونه
تحت جا اليه الاحكام الشرعية والعلوم الدينية وكون معلوماته العقايد الاسلامية فلم يعد من جهة
لكنه مما يتلقاه العقول بالقبول وبما يتكلف بارجاعهما الى واحد من الثلثة فارجع فظنك الخافية
هل تجدها بذلك بالوافية ولا وجه لترك بيان شرفه بالموضوع سيما في كلام القدماء الذي موضوعه ذات
الشريعة وكون براهينه الحجج القطعية لا يختص بهذا العلم اذ براهين العلم لا يكون الا حججا قطعية
فالاولى وكون حججها براهين مؤيدا اكثرها بالادلة السمعية قوله وما نقل عن السلف (بعض) وهذا
تاويل قول ابي يوسف رح انه لا تجوز الصلوة خلف المتكلم وان تكلم بحق لما تيدعه فانه يعتني
التكلم على وجه التعصب بدعة وقولهم من طلب التوحيد بالكلام فقد تزندق معناه طلب التوحيد

بجود الكلام من غير فطنة وسلامة الطبع وهداية من الملك العلام وفاروق انهدم قال عليكم بدين
العجائز فقد دفعه صاحب المواقف في بعض النسخ والقاصد الف دعقايد للمسلمين وفي بعضها
والقاصد عقايد المسلمين وهو جمع القصد بالكسر على اي وجه كان او الكسر بالتصحيف ذكره القاموس
قوله ثم لما كان مبنى علم الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع الاولى الاستدلال بالمحدثات
ليعم الاستدلال بوجود المحدثات وباحواله ولم يقل بوجود الممكنات ليشعر بطريق استدلالهم وهو الاستدلال
من الحدوث والحدوث مع الامكان كما هو طريقتهم واما طريقة الحكماء فالاستدلال بالامكان وظاهر العبارة
يساول الطرف والمراد بصفاته صفاته في الجملة وكذا افعاله اذ بعضها سمعيات كالكلام وحشر الاجساد
والمراد بقوله ثم منها في الجملة اذ ليس جميع صفاته دخل في السمعيات وكلمة من ابتدائية اي ثم الاستدلال منه
فيئول الى معنى الباء فانفهم ان الصحيح لها ولا حاجة الى قوله وتحقيق العلم بها لان التنبيه على الوجود
يستلزم تحقيق العلم بها وتصدير الكتاب بالمنبه لا بالتنبيه الذي هو فعل المؤلف ففي العبارة مسامحة
ولا يخفى ان التنبيه لا يختص بوجود [illegible] بل يعم [illegible] وغيره وكانه اراد جنس [illegible]
ثم اقول لما كان مبنى علم الكلام على ثبوت علم حقايق الاشياء وتحقيق بها اذ لو لم يثبت ولم يتحقق
العلم لم يكن معنى لدعوى حشر الاجساد ووجود الجنة والنار وارسال الرسل الى غير ذلك فالشروع
في مقاصد الكتاب فرع ابطال قول السوفسطائية فلهذا صدر الكتاب بقوله قال اهل الحق قوله
اهل الحق اهل الامر واليه واهل المذهب من يتدين به فالمعنى الاول يناسب المعنيين الاولين
للحق والثاني الباقي والمعنى الثاني للحق انسب لقوله حقايق الاشياء ثابتة بالعلم الذي فيه ثم الخامس
ثم الرابع فلم يراع الترتيب ثم المقصود بالنقل مجرد وجود الحقايق وتحقيق العلم بها كما يتبادر من
سياق كلام الشارح فايدته واحتمال ان يكون المقصود بالنقل مجموع ما في الكتاب من العجب
فانه يمنعه قوله خلافا للسوفسطائية اذ ليس هو مقصودا بالنقل كما لا يخفى وقوله فيما بعد
والالهام موقعه الشيء عند اهل الحق فبناء ما بني على هذا الاحتمال كالرجم على الماء والتمسك بالخيال
ثم الحق من اسمائه تعالى ايضا وجاء بمعنى الحكم والاحتياط ايضا فالتعبير على الاول عما عدا السوفسطائية
باهل الحق لانهم اثبتوا الحق تعالى دون السوفسطائية لانهم لما انكروا حقايق الاشياء ولم يثبتوا
الحق والتعبير عن اهل السنة والجماعة عن الثاني باهل الحكم والاحتياط مناسب جدا فانهم

حفظوا

ما جرى عليه

حفظوا ظاهر السنة والجماعة ولم ينصرفوا عنه لداعي العقل كما عكس وهو الحكم والاحتياط قوله وهو الحكم
المطابق للواقع من فتح الباء رعاية لكون حقية الحكم باعتبار مطابقة الواقع اياه فقد غفل الغفلة
لانه لبس بها الفرق بين الحق والصدق في هذا المقام على هذا الاعتبار يدل عليه قوله واما الصدق اه
وقوله وقد يفرق وقوله قد يطلق على الاقوال الظاهرة فيه وقوله باعتبار اشتماله على الحكم يفيد تقييد
القول بالخبري والمطابق دون العقايد والاديان والمذاهب لانها لا تشتمل غير الخبري بل هو مجرد
تقييده بالمطابقة والحقية قوله واما الصدق فقد شاع في الاقوال خاصة يعني دايرة الحق اوسع
تحيط بما لا يحيط به الصدق فلهذا اختير على الصدق ليذهب نفس السامع في وصف اهل الحق كل
مذهب ممكن قوله وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب
الحكم فان قلت لو كان حقية الحكم مطابقة الواقع اياه لكان الحق هو الواقع ولساغ ان يقال واقع حق
وواقع باطل ولم يوصف الواقع بشيء منهما على ان البطلان صفة لازم ولازم للواقع بعد مطابقته
للاعتقاد انما يعود الزم الى الاعتقاد قلت يعتبر حقية مطابقة الواقع للحكم مسامحة وحاصله ان كون
الحكم بحيث يطابق الواقع فيكون صفة للاعتقاد دون الحكم فان قلت وصف الاعتقاد بمطابقة
الواقع لافادة حقيقة وعدم بطلانه في الفائدة في وصف بمطابقة الواقع اياه قلت الفائدة المطابقة
المبالغة في ثبوته بحيث صار مستحقا لان يعتبر احق بالثبوت من الواقع فيعتبر المطابقة في الثبوت
من جانب الواقع وجعل اصلا للواقع ففي هذا الفرق ايضا ظهر وجه اختيار الحق على الصدق قوله
حقيقة الشيء وماهيته ما به الشيء هو هو جعل الحقيقة مع الماهية مقام تغيير لحقيقته بينهما على ان
الاظهر اطلاق الحقيقة بمعنى الماهية وعدم الفرق بينهما وان الفرق بينهما اقل كما يدل عليه قوله وقد يقال
لكنه خلاف ما هو المشهور عما ذكره صاحب التجريد من انه يطلق الماهية غالبا على الامر المعقول والذات
والحقيقة عليه مع اعتبار الوجود هذا قال بعض المحققين يعني الوجود الخارجي وهو المتبادر عند
الاطلاق وحمل قوله [illegible] في تفسير الحقيقة في بيان قوله حقايق الاشياء تنبيها على ان حمل الحقيقة هنا
على الماهية الموجودة ضعيف لانه يتجه عليه ما احتاج في دفعه الى التكلفات كما ذكر بقوله فان قيل اه
بخلاف حمله على معنى الماهية بعيد وقد اجمعوا على ان الماهية مشتقة عن ما هو يعني ماخوذ منه بالحاق
ياء النسبة ولو قيل بانها ماخوذة من ما هي لكان اقل اعلالا وابعد في صحة الحاق ياء النسبة بما هو على قاعدة

اللغة نظر ولا يوجد له نظير واظن انه منسوب الى لفظ ما واصله مائية قلبت الهمزة هاء لكلا يقال بهما في اكل
وله نظاير فانه يقال لما يجاب به عن السوال بكم كمية نسبة الى لفظ كم والمراد بقوله ماهية الشيء هو ذلك الشيء
بمعنى امر باعتباره مع الشيء يكون الشيء هو الشيء ولا يثبت باثباته للشيء والا بنفسه بخلاف الجنة العارض
فان باعتباره مع الشيء واثباته للشيء يكون الشيء غيره فانك اذا اعتبرت مع الانسان الانسان
لا يكون الانسان الا الانسان ولما اعتبرت معه الناطق يكون الانسان الناطق ولو اعتبرت
الضاحك يكون الانسان الضاحك وهذا التحقيق يسهل عليك ما صعب على كل ناظر في من
التعبير بين ماهية الشيء وعلته بهذا التقرير وتجوت عن تكلفات ليس في مقام الدفع الا تعسفات
ومن ان احد الضميرين زايد ويكفي ما به الشيء هو اي ما به الشيء الشيء لانك اذا عرفت ان الضمير للفصل
صيغة الفصل لافادة انما ما به الشيء ليس الا الشيء وما ذكره الشارح في شرح المقاصد ان هذا التوجيه
انما يتم على مذهب من قال ان الماهية غير مجعولة والا لانتقض بجاعل الماهية ماهية وانه يرد على كل تقدير
الذاتي لانه ما به الماهية الماهية وان كلمة الباء الدالة على السببية لا تناسبه قوله كالحيوان الناطق للانسان
فيه انه يمكن تصور الانسان بدون الحيوان الناطق فان تصوره بالمجمل لا يستلزم تصور المفصل انه
لا يمكن تصور الحيوان الناطق بدون الانسان لعدم امكان تصور المفصل بدون المفصل فمنا
هذا الكلام ايهام العكس الا ان يقال المراد بالمثال مجمل الحيوان الناطق مع قطع النظر عن تفصيله فان
التفصيل خارج عن الماهية ولهذا لا يجوز ان يجاب عن قولنا ما زيد بالحيوان الناطق والجواب
في قولنا ما الانسان بالحيوان الناطق لضرورة وضع مفصل الماهية منزلتها كما لا يخفى على من تنبه
المقول في جواب ما هو واما قيل بقوله الحيوان الناطق ليحصل مغايرة يصح معها النسبة الى الانسان
قوله بخلاف الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه ويحتمل ان يراد الامكان الخاص وان
يراد الامكان العام المقيد بجانب الوجود وعلى الاول يختص البيان ببعض ما ليس بماهية وعلى الثاني
يعم كل ما ليس بماهية من الذاتي والعرضي فانه يمكن تصور الانسان بدون تصور ذاتيه كذلك وقوله فانه
من العوارض اما ان يرجع الضمير فيه الى مثل الكاتب والضاحك واما ان يرجع الى ما يمكن تصور الانسان
بدونه مطلقا ويحتاج تخصيص ما في قوله ما يمكن بالمحمول ليصح قوله من العوارض ويتجه عليه انه يستفاد
منه ان العرض المحمول يمكن تصور الشيء بدونه فيدخل فيه الذاتي لانه يمكن تصور الشيء بدونه بان يتصور بوجه ما

بل مفصل

بل مفصل الماهية ونخرج عنه اللوازم البينة بالمعنى الاخص فانه لا يمكن تصور الشيء بدونها ولا يندفع
لدفع الخروج انه يمكن تصور الماهية بدون اللازم البين لان معنى اللزوم ان يكون احضار الشيء
مستلزما لتصوره في الخارج فيصح ان يتصور الماهية بدون لازمها تصورا غير اخطاري لانه غاية
ما قيل ان كان يكفي في اللزوم استلزام الاخطار بتصور الشيء ولا يلزم ان لا يكون لازم للشيء بحيث
لا يتصور بدونه اصلا ولا ينفع الجنان اللزوم معناه ان يكون تصور اللازم عقيب زمان تصور
الملزوم فامتاز عن الثاني ان غاية الامر ان يقال يكفي في اللزوم ذلك ليصح بلزوم النتيجة للمقدمتين
وان لا يمكن اجتماع الاحكام في زمان واحد وانه لا لزوم مع معية زمان التصورين في المتضايفين
فانه لم يقل به احد قوله والشيء عندنا يريد بضمير المتكلم مع الغير الاشاعرة اذ البصرية وابا خط من المعتزلة
قالوا هو المعلوم وقال الناشي ابو العباس هو القديم والحادث وقال الجهمية هو الحادث وقال هشام
هو الجسم وترادف الثبوت والوجود والتحقق والكون ايضا مذهب الاشاعرة والا فعند المعتزلة
الثبوت اعم من الوجود والممكنات ثابتة في العدم عندهم فقط قال اهل الحق اريد اهل السنة والجماعة
لا جميع مخالفي السوفسطائية على ما جوزه البعض والا فلا يفيد قوله حقايق الاشياء ثابتة كون الموجودات
متحققة في الخارج متصفة بالوجود كما هو المراد والمقصود بالتنبيه فتامل ولم يقل الشيء والموجود
مترادف فان ظهور كذبه اذ المشتق لا يرادف الجامد ولا يخفى ان اشتقاق الموجود من الوجود واشتقاق
اسم الفاعل من التحقق والثبوت والكون يمنع الترادف وان استعمال الكون ناقصة وتامة يدل
على ان معناه اعم من الوجود في نفسه والوجود لغيره وعدم استعمال الوجود والكون والتحقق ناقصة
بل على ان معناه نظري وعلى من قال معناه ممتنع التصور وعلى من قال كونه بديهي التصور
نظري اشارة حيث لم يستدل على دعوى بداهة التصور واقتصر على الدعوى كما يفعل في
البديهيات قوله فان قيل فالحكم بثبوت حقايق الاشياء يكون لغوا هذا متفرع على تفسير
الحقيقة والثبوت فان قلت لا يتجه هذا لو حمل الحقيقة على معنى الماهية فان الماهية يحتمل ان
لا تكون موجودة كيف ووجود الكلي مختلف فيه فهل هو متفرع على قوله وقد يقال قلت ليس
المراد بثبوت الحقايق وجود نفس الحقيقة حتى يعود البحث فيه الى الاختلاف في وجود الكلي
اذ لا يخفى الى نفيه السوفسطائية بل المراد ثبوت الحقايق سواء كان ثبوته عين ثبوت

الفرد حقيقة او مجازا فان قلت يكفي في كون الحكم مفيدا ردّ اعتقاد المنكر واي افادة اقوى مما ادى الحكم المنكر
قلت هذا الحكم لا يقبل الانكار وليس انكار السوفسطائية للحكم بالثبوت على الامور الثابتة في نفس
الامر فكما لا بد من توجيههم حتى يصير مفيدا لا بد من توجيهه ليصير قابلا للخلاف ويمكن دفعه بان قلنا الامور
الثابتة ثابتة انما يكون لغوا اذا كان الكلام مع من اعتقد اتصاف افراد بالامور الثابتة اما من لم يعتقد وجوز
انتفاء الموضوع فلا وكيف لا ولو اقتضى التعبير عن الشيء بمفهوم وجوده واتصافه به لم يتصور
كذب الحكم بانتفاء الموضوع وبان المراد بالثبوت المحمول الثبوت الغير التابع للاعتقاد ردا على السوفسطائية
التي تدعي ان ثبوت الاشياء تابع للاعتقاد قوله فقد المراد ما نعتقده حاصل الجواب بان المراد
بالاتصاف بالعنوان الاتصاف بحسب الاعتقاد ولا يمكن التعبير عن الافراد بمفهوم متصف بها بحسب
نفس الامر يمكن التعبير عنها بالمفهوم المتصف به بحسب الاعتقاد وليس المراد ان حقايق الاشياء
مجازا عن ما نعتقده حقايق الاشياء في المراد وبادي الرأي فلا يكون التعبير منهما مع اعتقاد ما نعتقدها
بل يكون تعبيرا مشتركا بين الكل واما قوله وتسميته بالاسماء فلا مدخل له في الجواب ولا يظهر لذكره مرجع
وما ذكرنا من التحقيق ونقول هذا اشارة الى جواب آخر وهو ان قولنا حقايق الاشياء ثابتة
اجمال احكام مفصلة وهي ان الانسان موجود والفرس موجود والسماء موجود الى غير ذلك
ولا خفاء في افادة المفصلات المكنية بهذا المجمل وتوهم سلب الفائدة انما نشأ من المجمل المقصود به
الاشارة الى الامور المفصلة ولا يبعد ان يرجح هذا الجواب على الاول بان الدعوى على الجواب الاول
يستلزم العلم بثبوت الاشياء فيلغو قوله والعلم بها متحقق واما الجواهر الثلثة التي جئناك بها
في يستغني عن بيان ترجيحها على منديس الجوابين مع انا رتبنا الاوجه ترجيح ثانيهما على اول جوابيه فلا تغفل
عن لآلي تنتشر من العواطف المكنية تحل الدرر من اعماق البحار فانه لا يمكن ضبطها لكثرتها على الانتشار
وغاية امر حفظها عن الانكسار فعليك الجمع بان تنظر بحدة البصيرة وتلقى السمع فان العبد من كان له
قلب او القى السمع وهو شهيد قوله وهذا كلام مفيد ربما يحتاج الى بيان اي الدليل ولا شبهة في كون
الشيء مفيدا اقوى من حاجته الى الدليل فحمل الموضوع والمحمول مكررا بحسب العبارة مع ارادة فرد
المفهوم في جانب الموضوع وارادة المفهوم في جانب المحمول وقصد الاثبات بحسب نفس الامر اذا كان
محتاجا الى البيان في بعض المواقع فلا يكون من قبيل اتحاد الموضوع والمحمول اذ لا يكون محتاجا

الى البيان

الى البيان اصلا وما احتاج الى البيان واجب الوجود وانما قال ربما يحتاج اذ قد لا يحتاج كما فيما نحن فيه
وبهذا ظهر وجه قوله ليس مثل قولنا الثابت ثابت لانه ليس بمفيد ولا يحتاج الى البيان في مادة
من المواد وانما قال ولا مثل قولنا انا ابو النجم وشعري شعري على ما لا يخفى نفيا لما قيل اشتهر في اتحاد المسند
والمسند اليه وهو ان معنى شعري شعري او شعري الآن كشعري فيما مضى او شعري من الشعر الموصوف بالبلاغة
وانما نفاه لانه لا يكون معناه ان حقايق الاشياء موجودة في حال كما كانت موجودة فيما مضى وهو لا
يقابل خلاف السوفسطائية انما يقابل مذهب من ينفي تجدد الاعراض في زمانين ومذهب من ينفي وجود
الجواهر كذلك ويكون المعنى حقايق الاشياء الثابتة المشهورة الثبوت ولا خلاف من السوفسطائية
في شهرة ثبوتها انما خلافهم في اصل الثبوت ولبعض ارباب الحواشي ههنا خيالات واوهام افادها
من تبعه في نقاعف الكلام لا يلتفت اليها من له عصام من الله لا زال جعه بالاعتصام قوله تحقيق
ذلك اي تحقيق السؤال والجواب ان الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة فحقايق الاشياء
لها اعتبارات احدها كونها ماهيات الامور الثابتة في نفس الامر وهذا الاعتبار يتعلق الحكم عليها
بالثبوت وبناء الجواب عليه فيما ينبغي ان يعلم ان للشيء اعتبارات يكون الحكم على الشيء مفيدا ببعض
تلك الاعتبارات دون بعض قوله والعلم بها متحقق هذه دعوى ان حقايق الاشياء ثابتة يتضمن
دعوى العلم بثبوت جنسها كما ان دعوى العلم بها يتضمن دعوى العلم بثبوت جنسها اذ العلم
حقيقة من الحقايق الا انه قصد الرد على طوائف السوفسطائية صريحا فقال حقايق الاشياء
ثابتة اي في حد ذاتها مع قطع النظر عن تعلق الاعتقاد بها ردا على العندية وقال العلم
بها متحقق ردا على اللاادرية فكفى للرد دعوى التصديق بالاشياء واللاادرية لا ينكرون تصورها
اذ لا يمكن دعوى الشك بدون التصور فحمل العلم على الاعم من التصور والتصديق كما وقع عليه الشارح
مما لا يقتضيه المقام وانما تبع فيه عموم اللفظ هذا ولا يذهب عليك بان اللائق ان تحقق جميع
العلم في هذا المقام لانه اول مقام احتيج الى معرفته فلا وجه لتاخير بيانه الى قوله واسباب العلم ثلثة
قوله وقيل المراد بثبوتها توجيه العبارة بحذف المضاف وجعله توجيها راجعا بارجاع ضمير المؤنث
الى الثبوت المستفاد من ثابتة لما ينبئ لفظ ثابتة بالدلالة على الثبوت اولا نها راجعة الى قوله
حقايق الاشياء ثابتة بتاويله بهذه قوله للقطع بان الاعلم بجميع الحقايق بعنى المبادي العلم بالحقايق

العلم بها تفصيلا فلا بد من صرفه عن الظاهر اما بان يقدر الثبوت لان العلم بثبوت الحقائق لا يستلزم
تصورها تفصيلا واما بان يراد العلم بها اعم من العلم تفصيلا واما بان يراد العلم بجنس الحقائق الا
ان الثالث قل بالعلم بثبوت الحقائق انسب بما سبقه من الدعوى فلذا اختاره ذكر القائل والشارح
اباد رعاية لعموم اللفظ مهما امكن لانه انفع وبهذا اندفع انه اريد بنفي العلم بجميع الحقائق العلم بها
تفصيلا فمسلم ولا يضر لعدم ضرورة ارادته وان اريد العلم بها ولو اجمالا فالنفي ودعوى كيف والحكم
بثبوتها لا ينفك عنه واما ما يقال ان ثبوت الكلام ايضا غير معلوم ومع ارادة البعض يتم الكلام
بدون تقدير الثبوت فمندرج في قول الشارح والمراد الجنس يعني المراد الجنس لا الجملة اذ لا ثبوت
للجميع ولا علم بها وقوله ردا على القائلين علة مصححة للارادة لا موجبة اذ الرد لا يوجب ارادة
الجنس دون الجميع ولا بد منه عليك بانه لا يصح الاكتفاء بدعوى العلم بنفس الحقائق وان صح لانه لا خلاف
فيه بل في العلم بثبوتها وثبوت الاحوال لها ولو قال والمراد بها الجنس لكان فيها لطافة ولا يرد
ان يكون الغرض من الرد منافيا لما سبق ان الغرض منه التنبيه على ما شاهد من الاعيان ليتمكن
التوسل بذلك الى معرفة ما هو المقصود به لانه لا تنافي بين الغرضين نعم دعوى ثبوت جنس
الحقائق لا ينافي ثبوت ما شاهد الا ان يقال فيه بناء على ان الاحق بالثبوت ما شاهد ليس شيء
لان سابق الكلام واضح ان المقصود به الاستدلال بما شاهد لا الجنس فتأمل قوله خلافا للسوفسطائية
اي للطوائف السوفسطائية فطائفتان خالفتا الحكم الاول وطائفة الحكم الثاني كما اشرنا اليه
قوله فان منهم من ينكر حقائق الاشياء وانكار حقائق الاشياء يستلزم انكار ثبوت الاحوال
لها لان ثبوت الحال فرع ثبوتها فلا يتاتى ما يقال لا اختصاص بنفيهم لحقائق الاشياء بل
يقولون ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارضة تقاومها وتماثلها في القوة فالاظهر ان يحمل
الاشياء في قوله حقائق الاشياء وثابتة على المعنى الاعم قيل سموا عنادية لانهم يعاندون ويدعون
الجزم بعدم تحقق نسبة امر الى امر آخر ويمكن ان يقال سموا عنادية لانهم تمسكوا في مذهبهم بان
لكل قضية عنادا ومقابلا فرجعهم في مذهبهم عناد كل حكم لآخر قوله ومنهم من ينكر ثبوتها اي ثبوتها
في نفس الامر وهو المتبادر فلا ثبت للاشياء الا في الاعتقاد والمشهور انهم وقفوا فيها
وقفوا نظرا الى ان الصفراوي يجد السكر في فمه مرا ونحن نقول يحتمل انهم وقفوا فيه من اجتماع المصوبة

على ان المذهب

ان الجواز على كل مجتهد وتابعه ما ادى اليه اجتهاده وليس فيه حكم معين بل حكمه تابع لاجتهاد دون تغيير
البعض صدق الخبر مطابقة الاعتقاد دون كذبه بعدها وهم العندية نسبوا الى عند بمعنى الاعتقاد
كما يقال هذه المسئلة عند ابي حنيفة كذب ولا يخفى انه يلزمهم ثبوت قدم القران وحدوثه بناء على
تحقق الاعتقادين الا ان يقال لم يريدوا ان كون الاشياء تابعة للاعتقادات انه يحصل لها ثبوت
في نفس الامر بعد تعلق الاعتقادات بل ارادوا ان لا ثبوت لها الا في الاعتقاد قوله ومنهم من ينكر
العلم بثبوت شيء ولا ثبوته ليتحقق ذهنه انكار العلم بثبوتها شيء ولا ثبوت دون انكار لا ثبوت المعدوم
مع انه ليس كذلك لانهم يعترفون بالعلم بلا ثبوت المعدوم فكانه اريد بالشيء ههنا المعنى الاعم من الموجود
وقوله ويزعم انه شاك مع انهم يعترفون بالاعتقاد ويظهرون من انقسام الشك في كل شيء اشارة
الى انهم اعتقدوا كونهم شاكين وان انكروا الاعتقاد وقيل اراد بالزعم القول الباطل لا الاعتقاد وفيه
ان القول العاري عن الاعتقاد لا يوصف بالبطلان ولا بالزعم يقال لهم اهل السوفسطائية قلت التباطل
لان منشاء الانكار ثبوت الاشياء لا يوجب الانكار بل الشك لان وجود معارض لكل قضية لا يوجب الجزم
بانتفاء شيء منها بل الشك الا ان يقال بنفيها لانتفاء ثبوته كما هو معدود من الطرق الضعيفة وان
ما لا دليل على ثبوته يجب نفيه ومع ذلك فهم اختلفوا لعدم تمسكهم بالطرق الضعيفة ولان كون السكر
مرا في فم الصفراوي لا يوجب كونه مرا في الواقع بعد اعتقاده ويمكن ان يقال الشاك افضل من الجاهل
جهلا مركبا واقرب الى الارشاد الى طريق الحق فلذا جعلها اختلتهم في بيان طوائف السوفسطائية
وتحقيق اساميهم ومنشاء مذهبهم رد علينا قدوة المحصل حيث قال لا يمكن ان يكون في العالم عقلاء
ينتحلون هذا المذهب بل على كل غالط السوفسطائية في موضع غلط قوله لنا تحقيقا اي لنا في اثبات
دعوانا في رد دعويهم حتى يرد ان النزاع مع الخصم انما يوجه بعد اقامة الدليل على دعواه فينبغي تقديم
دليلهم على هذا الكلام على انه لا باس بالمعارضة قبل سماع دليل الخصم قوله انا نجزم بالضرورة بثبوت
بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان دفع شبهة اللاادرية ظاهر اما دفع شبهة العنادية والعندية
اما بان حقيقة من الحقائق وقد ثبت من ان يتعلق انه اعتقاد واما بان الجزم بالضرورة بثبوت
بعض الاشياء في نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتقاد بالعيان او بالبيان يوجب ثبوت
بعض الاشياء لان الجزم المستند الى العيان والبيان لا يكون باطلا لكن في صحته في بيانه خفاء

الا ان يراد بالبيان البرهان فالاولى بالعيان والبرهان يعني ان الجزم ببديهة العقل انما يدل عليه فلا وجه
لتركه فانه غير داخل في العيان لانه ظاهر في الحس قوله واما فائدة الدليل الالزامي مع انه لا مناظرة
معهم كما سيجي حفظ الطالب لئلا يرتعي في دهم فانهم اذا ذكروا ان تنبهوا فهم وان عدم قبول الالزام
منهم محض مكابرة رجف فيه اعتقاد بطلانهم وامن منهم فذكر الدليل الالزامي لا ينافي ما سيجي ان الحق
انه لا مناظرة معهم اشارة الى انه لا فائدة لذكر الدليل الالزامي وان ذكره في الكتب الكلامية عار عن
الفائدة قوله وان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت اي ان لم يتحقق نفي جميع الاشياء بمعنى ان لا
يتحقق شيء من الاشياء فقد ثبت اي جنس الاشياء اذ لا وضح ان المراد الجنس ردا على القائلين
بانه لا ثبوت لشيء من الحقائق فلا يتجه ان الضمير في ثبت عايد الى الاشياء ولا يلزم من عدم تحقق
نفي الاشياء ثبوتها اذ انتفاء تحقق نفي المقيد لا يستلزم ثبوته ومن البين انه لا يلزم من عدم تحقق
النفي ثبوت الاشياء على ان نفي تحقق النفي حقيقة من الحقايق لكونه نوعا من الحكم وانه لو كان تحقق
النفي يستلزم المدعى وهو ثبوت جنس الحقايق للاشياء يستلزم بطلان نقيضه بناء على استلزامه اجتماع
النقيضين لان نفي جميع الاشياء يستلزم ان لا يتحقق الشيء وان يتحقق النفي وهي شيء واذا بطل
تحقق النفي فقد ثبت حقيقة الشيء قوله ولا يخفى انه انما يتم على العنادية هذا خلاف ما ذكره في شرح
المقاصد انه يتم الالزام على العنادية والعندية والحق معه لان العندية تنكر ثبوت الاشياء مع قطع النظر
عن الاعتقاد فيقال له ان لم يتحقق لا ثبوت الاشياء في حد ذاتها فقد ثبت في حد ذاتها والا
تحقق النفي وهو حقيقة من الحقايق هذا وقد عرفت ان المقصود بالالزام ليس الزام السوفسطائية
بل حفظ الطالب عن فساده فهو يتم بهذا الوجه على الفرق الثلث منه قوله قالوا الضروريات منها
حسيات المشهور ان هذا دليل اللاادرية والاكثر على بعد لا انهم لانهم اسفل السوفسطائية فلذا
بطل مذهبهم فغيرهم بطريق الاولى او نقول هذا دليل اللاادرية بلا ضميمة ودليل نفي الثبوت بالنوعين
الاخرين من بضمه ان ما لا دليل عليه ليس ثابتا لان الاصل العدم ولا دليل ان للاشياء ثبوتا تابعا للاعتقاد
ما لا ينافي دعوى الثبوت في نفسه فان للمعترض ان يدعي ثبوت الشيء في نفسه قال نا قد يحصل
الحق ان تضمين الكتب الكلامية باشتمال هذه الشبهات تضليل لطالب الحق بعدم اطلاعهم على
تقرير
هذه الشبه و وجوده فسادها يفيدهم التثبت فيما يراد دوقعه كيلا يركنوا الى شيء منها اذ لاح

لهم في بادي الرأي ونحن نقول ذكر الكلمات المزخرفة بمنزلة الايقاظ للطالب عن نوم الغفلة وتنبيه
على انه ينبغي ان لا يعتمد على ما يبدو للعقل ما لم يتأمل لانه وقع للعقلاء ما وقع قوله والحس قد يغلط
الغلط بتحركه ان النفي بالشيء فلا يعرف وجه الصواب والصواب يغلط كما يعلم ان الغلط بالطاء في نحو
وغيره اذ هو من المنطق وما هو في بحث به بالتاء كذا في القاموس ومن البين ان اطلاق اللاادرية
بناء على زعم الناس وكذا التعليل الغلط بالنسبة الى غير الخلط بانه لما لم يعلم مطابقة النسبة للواقع
ويكون الكل مشكوكا كيف يحكم بان الغلط مكشوف وان العنادية لا يمكن ان يحكم بكون الغلط
مكشوفا لان الاحكام غلط على رأيه اذ لا ثبوت لشيء من كون رؤية الاحول الواحد اثنين ووجدان
الصفراوي الحلو مرا غلطا لا يصح على زعم العندية ايضا لان لهما ثبوتا تابعا للاعتقاد وكذا اطلاق
الحسي والبديهي والضروري والنظري فانها تصديقات مخصوصة فرع قال اطلاق الغلط على زعم
الناس فقد كان في غاية ضيق الفطن ولم ير الا واحدا من كثير كان في غاية الغفلة ولم يتوقف
من مبادي النظريات ما سوى الحسيات والبديهيات لانها اظهرها فارتفاع الامان عنها يوجب
ارتفاع الامان من غيرها بالطريق الاولى والمراد بالاحول الاحول الغير الفطري فان الفطري لا يرى
الواحد اثنين كما بين في محله وقوله اثنين معقد بيرى رؤية اثنين وكذا مرا الى قوله حلو
وجدان مر ويصيبه اصابة مر لان الرؤية والوجدان اذا كانا ذوي مفعولين يكونان بمعنى العلم
قوله ويقع فيها واحد الحاذق يعني يغلط فلا امان فيه ويعرض شبه فيفتقر في حلها الى انظار دقيقة
فيكون في معرض الغلط لاحتمال ان لا يرتفع الشبهة او يغلط في رفعها وهذا ادل على ما حكيه الشارح
من ان الاختلاف فيها انما هو في البداهة كما يشعر به قوله والاختلاف في البديهي لعدم الالف وخفاء
في التصور لا ينافي البداهة ويحتمل ان يفسر الاختلاف باختلاف البديهيات وضوحا وخفاء
بالنسبة الى الاذهان فرب بديهي جلي عند احد خفي عند اخر ونظري فلا بد يعتمد على بداهته
لجواز ان يكون مدعي البداهة فيه مخطئا قوله فقد غلط الحس في البعض كما كان دليل السوفسطائية
الزاميا يكون البحث معهم نافعا لانهم يمنع الالزام والذي لا طريق معهم اليه الزامهم واثبات الخلط
عليهم واما الامتناع عما ان يلزموا فاليه طريق وسيع قوله الاسباب جزئية لا ينافي جزم بالبعض
وليس تمام اللفظ الشهادة بالجزم بانتفاء سبب الغلط مطلق في مثل ادراك حلاوة العسل

قوله وكثرة الاختلاف عند الانظار لا ينافي حقيقة بعض النظريات فيه انه يكفي لنفي العلم منافات
كثرة الاختلاف بالحقيقة ويدفعه ان المنافع من يجزم بمقتضى الدليل وهو حقيقة النظري منافات
كثرة الاختلاف لها فافهم واستغن عن ان يجعل حقيقة بعض النظريات بمعنى حقيقة بعض النظريات
في نظر العقل او بتقدير اعتقاد بعض النظريات فانه مما اخترعه القاصرون قوله والحق انه لا طريق
الى المناظرة معهم خصوصا للعنادية ولا للالزام لانه لا معتقد لهم حتى يذكر في الالزام بل كل الحكم عند غير
اللاادرية منهم خيال ووهم لا حقيقة له حتى يلزم بطلان اجتماع النقيضين وارتفاعهما فمن قال
ما ذكره الشارح في الزامهم ليس بشيء لانهم لا يعترفون الا بالخيالات والاوهام بل الصواب معهم ان
يقال جزمهم بنفي الحقائق مطلقا وبهذا النفي من جملة تلك الحقائق فثبت بعض ما يقيم صوابه ليس الا
الخيالات والاوهام كيف وجزمهم ايضا ليس الا خيالا ووهما عندهم وقوله لانهم لا يعترفون
اي لان اللاادرية فالمراد بعلم المعلوم التصديقي والا فهم يعترفون بالشك المستلزم لتصور الطرفين
ولك ان تقول لا يعترفون بالشك ايضا بل يقولون انا شاكون في انا شاكون وهلم جرا وكان
ترجع الضمير الى السوفسطائية مطلقا فالمراد التصريح وفيه انه يكفي لاثبات النظر الصادق وحمل العلوم
على المعلوم الصادق ظنا ان كان او غير بعيد قوله بل الطريق تعذيبهم بالنار لا يلزم من هذا التجويز
شرعا صح برد انه غير مجوز واطلاق الحكمة وهو العلم بالاشياء على ما هو عليه كاطلاق العلم على مذهب
السوفسطائية بزعمهم ويمكن تشبيههم الى السوفسطائية لانه لا حكمة عندهم الا موهة اذ كل ما يسمى حكمة
عندهم خيالات واوهام وشكوك او امور غير ثابتة تابعة للاعتقادات فلا علم محقق ثابت
على الدهور قوله فيلسوف اي محب الحكمة فالاوجه ان محب الحكمة كناية عن عالم الحكمة فيكون بمعنى
حكيم وبناء الكناية على ما اشتهر ان المرء لا يزال عدوا لما جهله قوله واسباب العلم لما اثبت تحقق
ردا على السوفسطائية وكان منشاء الطعن في الحس وبداهة العقل وتنظير المتوهم باثبات الحس
والعقل فقال واسباب العلم ثلثة اشارة الى اثبات المطعون مع زيادة السبب الثالث مبالغة
في تصحيح تحقق العلم بحقايق الاشياء واتى بالاسم الظاهر دون الضمير كما هو الظاهر لئلا يتوهم عوده
الى العلم المتعلق بجنس حقايق الاشياء مع ان المراد بيان اسباب العلم من غير ملاحظة اضافة
شيء الى شيء وعرف العلم على وجه الذي فيه ادراك الحواس لانه مع كونه ارجح انسب بجعل الحواس من اسباب العلم

وهو صفة

قوله وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به لم يكتف بقوله يتجلى بها المذكور لان النور يتجلى
بها المذكور وكذا كل صفة يتجلى بها موصوفها لكن لا لمن قامت هي به ولان ادراك الحيوانات العجم
داخل فيه وليس بعلم فافرد بقوله لمن قامت لاختصاصه بالعقلاء وفيه انه لو فسر من بذوي
العقول يخرج علم الواجب فيلغو قوله للتجلي ولو فسر بذوي العلم لزم الدور ويمكن دفعه بان العلم
المأخوذ في تفسير من اعم حتى يشمل الظن فتامل واكتفى في بيان التجلي بالايضاح ولم يحمله على الانكشاف
التام ليلا يخرج عنه التصديقات الغير اليقينية جميعا ونبه ايضا على انه لا يصح الاكتفاء في تفسيره بما هو
ظاهر من مطلق الايضاح بل تخصيصه لما ان يخرج الظن دون غيره وفيه بحث لان صاحب المواقف
قال تسمية الظن والجهل والتقليد علما يخالف عرف اللغة والشرع فان الشارع يطلق العلم على
التقليد مجازا وقال في شرح هذا التعريف التجلي هو الانكشاف التام فخرج عن حد الظن والجهل
المركب واعتقاد المقلد المصيب ايضا لانه في الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام
وانشراح التجلي به العقدة بهذا فترجيح على التعريف الثاني لشموله للتصديقات الغير اليقينية
بخلاف الثاني ترجيح بما يوجب المرجوحية وحمل المذكور على الجاري على اللسان درس لمذكور بالقلب
لانه المتبادر من الذكر لكن اطلاق المذكور بهذا المعنى تسمية للشيء باسم الدال ونبه على ذكر بان
المراد بالمذكور المذكور بالامكان لا بالفعل ليشمل ما لم يذكر اصلا وفي وجود ما لم يذكر اصلا لم
يوجد تامل قوله بخلاف قولهم صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض اشارة الى ترجيح التعريف الذي
وتنبيه على وجه اختياره وقد عرفت ان هذا مما يتعلق ببعض ما ذكره لترجيح وفي قوله وللتصورات
بناء على ما زعموا من انها لا نقايض لها اشارة الى مرجح اخر للاول عليه وهو ظهور شمول الاول للتصورات
وضعف شموله لضعف التمييز لان كثيرا من الاحكام المنطقية مبنية على اثبات النقيض في التصور
وفيه ان اثبات الاحكام للنقيض في التصور لا يتوقف على كون النقيض حقيقة في التصور فليكن
الاطلاق مجازا ولو سلم فليكن المراد بالنقيض النقيض في التصديق ويكفي في صحة استقامة التعريف
كونه اشهر واظهر من النقيض في التصور نعم التعريف الاول مرجح فمن ههنا قيل انه في الكشف عن ماهية
العلم من وجوه الترجيح انه لم يحفظ هذا التعريف عن الانتقاض بادراك الحيوانات وقد حفظ
عن هذا التعريف الاول وقد عرفت وانا خروج الجهل المركب عنه يحتاج الى مزيد تحمل في عدم احتمال النقيض

بان يراد عدم احتمال النقيض حالا او مآلا فان الجهل المركب يحتمل ان يظهر في دليله ضعف فيحتمل الطرف
نقيض ذلك التمييز وانه يجب اعتبار تقييد ايجاب التمييز بايجاب التمييز لمحلها لئلا يخرج عنه امثال الشيء
فانها توجب تمييز الكون لا لمحلها بل لمن لاحظها بخلاف العلم فانه يحتمل لمحله تمييزا لا يجعله متميزا الا شيء
وانه يقتضي ان لا يكون النفي والاثبات على بل ما يوجبهما وكذا التصور وانه يحتاج اسناد قوله
لا يحتمل الى التمييز الى التجوز والمقصود نفي احتمال متعلق التمييز نقيض التمييز وانه يتجه عليه العلوم
العادية كالعلم بوجود مكة مع احتمال عدمها اذ لا شبهة في امكانه ويحتاج دفعه الى دقة نظر قوله
خلاف علم الخالق جعل قوله قيد العلم ولك ان تجعله قيد الاسباب العلم الثابتة للخلق وقوله من الملك
بتقديم الملك لا يناسب الحكم بكون الانس افضل وان الاهم بيان اسباب علم الشرع وقوله فانه
لذاته لا لسبب من الاسباب قيل يريد السبب عن ذاته لئلا ينافي قوله لذاته قلت هذا انما يحتاج اليه
لو صح اطلاق السبب على ذاته تع كما وقع في عبارته فيما بعد ان السبب في العلوم كلها هو الله تع
وفيه نظر ولك ان تجعل اللام في قوله لذاته صلة الثبوت لا التعليل فيكون التقدير فانه ثابت لذاته
لا لسبب من الاسباب ولا يخفى انه لا حاجة الى ذكر قوله للخلق ويصح ان اسباب العلم ثلثة اذ لا سبب لعلم الله تع
لانه لذاته ولم يرد اطلاق السبب على ذاته تع حتى ينتقض حصر السبب في الثلثة به واما ثبوت
الحواس الخمسة حتى الذائقة للملك والجن فلا يقتضيه سوق البيان بل لا بد لثبوتها من دليل سمعي
قوله الحواس السليمة بخلاف الماوفة فانها لا وقوف عليها فلا تصير موجبة للعلم بمعنى التعيين والكلام
فيه ولذا قيل الخبر بالصادق ولا يكتفى التقييد اذ لا بد من العلم بالصدق ايضا وله وجه لاطلاق العقل
على عقال السلامة هذا وفيه بحث لان الحواس الماوفة والخبر الكاذب يفيدان التصور فلا يصح
حصر السبب بالعلم مطلق في الثلثة الا ان يقال اريد بالاسباب ما يعتقد بها وبهذا صح جعل العلم المذكور
شاملا لغير العيب بما زعم الشارح والا لم ينحصر الاسباب فيما ذكر لان الحس الماوف والخبر الغير الصادق
يكونان سببين لغير اليقيني فلا وجه لجعل العلم شاملا لغير اليقيني واخراج ما يفيد غيره بتقييد
الاسباب بما يعتقد به الا ان يقال انما جعل شاملا لزعمه انه كذلك لا لانه المناسب للمقام لا يقال الامر والنهي
ربما يوجبان العلم فانهما اذا صدرا من الشارع يفيدان الوجوب والحرمة وما يلزمهما من الخبر
المفيد فان الامر يستلزم الحكم بانه واجب والنهي يستلزم الحكم بانه ممتنع قوله ووجه الضبط ان السبب الخ

كان من خارج اي من جنس خارج من العالم فالخبر الصادق والا فان كان آلة غير المدرك فالحواس
والا فالعقل المفسر بقوة النفس بها يستعد للعلوم والادراكات وفيه ان العالم ان كان الهيكل
المحسوس وهو المراد بالنفس عند المتكلمين فالقوى المودعة في اجزائه من الحواس والعقل ليست منه
ولا اجزاء له خارجة ومع ذلك ما هو وصف لاجزاء الشيء لا يسمى آلة وان كان الجوهر المجرد المتعلق
بهذا الهيكل وهو النفس عند الحكيم والمراد بقوة منها يستعد النفس للعلوم والادراكات فانها غاير
النفس باعتبار وتتحد بالذات لان قوة الشيء لا يجب ان يكون مغايرا له بالذات بل يكفي
في تحقيقها للشيء التغاير بالاعتبار حيث عد الطبيب المعالج لنفسه قوة لنفسه فالحواس خارجة عنه
وبالجملة قوله والا فالعقل يفيد ان العقل آلة ليس غير المدرك فينبغي ان يدرك وصف الآلة بغير المدرك
على ان ما سبق من ان تعريف العلم شامل لادراك الحواس يوجب ان يكون الحواس يدركه الا ان يجعل
السابق تجوزا فتامل قوله فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تع الاولى ان يقال الواهب
للعلوم كلها هو الله تع لان اطلاق السبب المؤثر عليه تع يحتاج الى توقيف وقوله من غير تأثير لايه
الاولى فيه من غير مدخلية لغيره تع اذ لا سبب سوى الله تع ولا يوقف لتاثيره تع في شيء وقوله
والسبب الظاهري كالنار للاحراق هو العقل لا غير فيه ان الظاهر ان العقل في المعنى المذكور للنفس كالحرارة
للنار فالسبب الظاهري كالنار هو النفس ومما يقضي منه العجب ما قيل فان قيل الخبر الصادق انما هو يتعلق
العلم الذي يعرض كون الخبر مفيدا له فكيف يكون طريقا له قلنا صادق الخبر سبب وطرق العلم مقصودة
بهذا اذ الطريق هو الخبر الصادق بمعنى الدال والمعلوم هو المعنى ومحصل قوله قلنا هذا على عادة
المشايخ في الاقتصار على المقصود انما اختار شق رابعا اذ محصل السؤال ترديد امور السبب الحقيقي
والسبب الظاهري والمطلق وما اختير في الجواب رابعها لانه ارادة السبب الظاهري المقصود المهم
الذي اشرنا على الاقتصار عليه تثليث الشرع حيث من علينا الشرع عليه بنبيه والصلوة الوافية
ومن السلام المرء فترك ما لا يفيد في قوله سواء كانت من ذوي العقول او غيرهم دفع لكون
الحواس راجعة الى العقل كالوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل ويمكن ان يقال اقتصروا على الثلثة
لان ثبوت الشرع بالعقل الذي هو مرجع الكل ومعظم العلوم الدينية مستفاد بالخبر الصادق
والمتوقف معرفته على السمع والبصر الذي يرجى الحصول وان يقال لما كان انحصار العلم بحقائق الاشياء يبقى

الحس والعقل جايد عليه فيما هو آمن عن الخطاء من البديهيات لا يومن عليها اراد وان يبالغ
في سببهما لحصر السبب فيهما ولم يرضوا بجعل الخبر الصادق الذي هو مبنى علم الشرايع والعقايد بالنسبة
اليهما منزلة العدم والحق ان يطوى الكلي بعد ظهور الوجه المصون عن التكلف والتزلزل وهو ان
الاسباب التي يخلق الله تعالى العلم عندها اسبق لها في عادته تعالى بعد ولم يحكم الاستواء الحواس فانها بعد استعمال
البصر مثلا على وجه خاص يحصل العلم لا محالة وبعد استعمال الخبر الصادق يحصل العلم بمضمونه وبعد استعمال
العقل يحصل العلم الا ان له استعمالات مخصوصة بحسب مقامات متفاوتة ففي بعض الاحكام استعماله
باحضار طرفيه والتوجه الى النسبة بينهما وفي بعضها بملاحظة كالعدم ضمير اليهما وحصر السبب فيهما
مبالغة في سببهما تنزيل ما عداها فمنها بالنسبة اليها النسبة بشرط طرفيه وملاحظة معلومات
مناسبة لها وترتيبها على وجه مخصوص وفي بعضها بملاحظتها وملاحظة احكام مرتبة دفعة فان
الله تعالى يخلق العلوم عقيب هذه الاستعمالات ولو كان حصر الاسباب منتقضا باستقلالها لانتقض
بسببه استقلالات الحواس الخمسة ايضا واما البحث فلست الانكار بحسن قوله والحواس جمع حاسة
بمعنى القوة الحاسة المراد بالحواس الحواس مطلق لا الحواس السليمة كما يتبادر الى الوهم وانكر الصحاح
وجود ثلاثي يشتق من الحاس حتى خطئ اي العقول بانه كالدراك ماخوذ من الافعال على خلاف
القياس فكذا الحاسة بلا اشتباه وهل جاء الحاسة من الحاس كالحاس ام هي جمع مصنوعا من ارباب
الاصطلاح لكن في القاموس حسست الشي واحسسته الخبرت وعلمت الا انه لم يخطى الجوهري
في جعل الحاس من الاحساس كما هو دابه وكانه غفل عما فعل والاظهر انها مشتقة من الحس بمعنى
العلم فتامل قوله حسن بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة بوجودها يريد تصحيح الحصر مع اثبات الفلاسفة
لما زاد وظاهر السوق انه قصد تقييد الحسن بالضرورة لكن لا يخفى انه لا ينفع بل النفع بتقييد الموضوع
فليصرف عن الظاهر ويحمل على تقييد الموضوع وقد يقال قد تقرر ان القيد لا يفيد الحصر لكن لما
في المقام قصد الحصر ولا يخفى ان كون تلك الحسن لمعاني فصلت ليست ضرورية قوله واما الحواس
الباطنة التي يثبتها الفلاسفة فلا يتم دلائلها فانها مبنية على ان النفس لا تدرك الجزئيات المادية
بالذات لتجردها وعلى ان الواحد لا يكون مبدأ الاثرين والكل باطل من الاسلام ومنهم من قال ليس في
الشرع ما يدل على بطلان تجرد النفس حتى اثبته بعض علماء الشرع ولا ما يدل على بطلان ادراك

المادي لان ما في بعض الاحاديث ان الميت يسمع بما اوصى به وهو خبر الاحاد على انه لو كان
كما لا يتم بحسب الشرع لما اورده الاصوليون في كتبهم وقد اورد صاحب التوضيح والكشف غير
ذلك هذا وفيه ان اخبار الشرع كثيرة من ان الروح يخرج مما فارق البدن فلو لم يكن حالا في البدن
لم يتم ذلك والمجرد لا يحل في المادي واجمعوا على ان الله تعالى يعلم الماديات بخصوصها فبطل ان النفس
لا تدرك بخصوص المادي ثم ايراد الاصوليين متابعة للفلاسفة وليس كما ينبغي قوله والسمع ابتداء
بالسمع حين ان اللامسة يحتاج اليها الحيوان اكثر مما يحتاج الى البواقي كما يورد في محله لان نسبة السمع
للعلم اكثر من البواقي فلانه مما ينتفع به السمعيات والعقليات اذ السمعيات لا تدرك الا بالسمع
وبعض مقدمات العقليات ما يدرك وجوده بالسمع ثم ذكر عقيبه فيما يختص بالراس على ترتيب
الاعضاء المودعة هي فيها ثم اتى باللامسة التي هي انسب بالذائقة تغيرا لان الحيوان احوج بها
بعد اللامسة ويشتركان في توقف عملهما على التماس والصماخ خرق الاذن وبالبين كذا في الصحاح
وتغير ادراك الاصوات بها بان الله تعالى يخلق الادراك في النفس عند وصول الهواء المتكيف
بكيفية الصوت الى الصماخ يقتضي ان يكون كلما يخلق الله ادراكه في النفس مدركا بها كادراك وجود
صاحب الصوت وهكذا في بواقي الحواس والاولى ان يقال يدرك بها الاصوات وما يتعلق بها اذ
كيفيات الصوت من الحسن والقبح وغير ذلك ايضا مدرك بها ولا يخفى ان تغير كل من الحواس على ما ذكر
في الكتب حيث لم يذكر فيه ما يدرك بها صادق على قوى مودعة في هذا المحل هي غير الموقف مثلا في الزائدتين
النابتتين من مقدم الدماغ كما اودعت الشامة او دعت اللامسة فذكر الشارح رحمه الله توضيحا لكل منها
ما يدرك بها تمييزا لها عن قوى اخرى اودعت في هذا المحل قوله يتلاقيان ثم يفترقان فيه اشارة
الى انهما لا يتقاطعان على هيئة الصليب بل يتصل العصب الايمن بالايسر ثم ينفذ الايمن الى العين
اليمنى والايسر الى اليسرى كذا قيل ووجه الاشارة انه لو كان قايلا بالتقاطع لقال بدل يتلاقيان
ثم يفترقان يتقاطعان فيتأديان الى العينين قيل كيف يدرك المقادير بالبصر وهي امور موهومة
الا ترى انهم جعلوا علة الابصار الموجود وحكموا بان نحو المرئي لانه موجود على ما صرح في مبحث الرؤية
ويمكن ان يقال اريد بالمقادير المقادير الجوهرية وهو على الافواه المتابعة للسبع والعرض ايضا
بان الحركة غير موجودة فكيف يدرك بالحس واجيب بانها من الموجودات الخارجية بالاتفاق

ولزوم التشبيه بها لا ينافي وجودها قوله وهي قوة مودعة في الزائدتين اللتين لا يصدق على الشم القائم
باحدى الزائدتين فالاولى في الزائدة الثابتة وانما وضعه فيه قصدا للتنبيه على ان الشم
مخلوق في كل من الزائدتين والحلمة طاطلية قولول في وسط الثدي والخيشوم اقصى الانف قوله
وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان الجرم الجسد كالجريان كذا في القاموس
قوله وهي قوة منبثة في جميع البدن لا يقصد على الاحسة عضو بل عضو بل جزء جزء من
كل عضو مع ان كل لامسة كذا قيل لامسة الكف اقوى من لامسة سائر الاعضاء واوضعه فيه
قصد التنبيه على عموم اللامسة واستثنى من جميع البدن الكلية والرئة والكبد والطحال والعظم
وقوله عند التماس والاتصال يريد عند تماس الحرارة والبرودة فلا يراد انه قد يدرك حرارة
النار من دون تماس على ان المدرك في صورة البعد عن النار ليس حرارة النار بل حرارة الهواء
الحاصلة بمجاورة النار قوله لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى اشارة الى ان تقديم قوله بكل حاسة
مع متعلقه اعني قوله توقف للاختصاص ولا يخفى انه لا يفيد ما ذكره الشارح بل يفيد انه لا يدرك
بدون تلك الحاسة ما يدرك بها وكانه لم يتعرض له لانه ليس محل الشرع والبحوث عنه فيما بينهم
لكن الظاهر عدم الوقوع ثابت ومنع منع ادراك ما يتعلق بالبصر والسمع يمنع الادراك بدون
البصر والحق الجواز قوله والحق الجواز ولذا قال المصنف لكل حاسة منها توقف ولم يقل يمتنع ان
ان يوقف لئلا يلزم مخالفة الوقوف قوله فان قيل اليست الذائقة الظاهر ان يكون ايرادا
على ما ذكره من انه لا يمكن ان يدرك مدرك حاسة الاخرى ولا حاجة الى ذكر ادراك الحلاوة في ذلك
بل يكفي ان يقال اليست الذائقة تدرك حرارة المطعوم ويحتمل ان يكون دليلا اقوى على حقيقة
الجواز اورد ليبطل ويحتمل ان يكون ردا على المخالفة في الجواز اورد ليدفع ويمكن الايراد باللامسة
التي في جرم اللسان يدرك حلاوة الشيء وحرارته معا قوله والخبر الصادق اي المطابق
للواقع الاولى في تفسير الصادق في اول مقام ذكر قوله فان الخبر كلام بيان صحة تفسير
الصادق بما هو صفة الخبر دون المخبر وما ذكره في تعريف الخبر مصروف عن توجيه البعض بالاخبار
الواجبة الصدق او الكذب واشارة الى توقيف الصدق بمطابقة النسبة التي بها خارج للخارج
والى تفسير الكذب بعدم مطابقة تلك النسبة له فيندفع الدور عن تعريف الخبر بما يحتمل الصدق

والكذب

والكذب بناء على انه لا يعرف الصدق الا بمطابقة الخبر للواقع والكذب الا بعدمها ونفي مطابقة النسبة
ولا مطابقتها ان كل مركب مشتمل على النسبة فهو مشتمل على ثبوت شيء لشيء او ثبوت شيء عند شيء
او انفصال شيء عن شيء في التقييدي يدل على ان معلوميته ثبوت شيء لشيء والانشائي يدل على
طلب الثبوت على احد هذه الوجوه الجزئي والخبري يدل على مطابقته في الموجبة وعلى عدم مطابقته
في السالبة والمراد بان يكون لنسبة الكلام خارج يطابقه ان يكون لها خارج يطابقه بحسب دلالة
اللفظ فان معنى قولك زيد قائم ان ثبوت القيام لزيد مطابق لما هو خارج العقل وكذا المراد
بان يكون لنسبته خارج لا يطابقه ان يكون لها خارج لا يطابق بحسب الدلالة فان زيد ليس بقائم
معناه ان ثبوت القيام لزيد من حيث انه معقول له خارج لا يطابقه اذ خارجه عدم الثبوت
وهذا معنى قولهم النسبة واقعة او ليست بواقعة اذ النسبة المعقولة ليست واقعة بل الواقع
ما يطابقه تلك النسبة فجعلها واقعة بمعنى وقوع ما يطابقها وهذا التحقيق لتعريف الخبر على هذا
الوجه بحيث يتميز الخبر عن كل مركب يشتمل على النسبة لكن لا يصح قول الشارح فيكون صادقا
وقوله فيكون كاذبا بل كل من يسمى الخبر يحتمل الصدق والكذب وبهذا التحقيق يندفع نقض التعريف
بالمركبات الناقصة سواء اريد بالكلام المركب التام او اعم ولا يتوقف دفع النقض على حمل الكلام
على المركب التام كما هو خيال بعض الاوهام وبالانشائيات لانه لنسبتها ليس خارج يطابقها او لا
يطابقها بحسب دلالة الكلام بل لا دلالة للكلام الا على تحقق النسبة ويندفع ايضا ان يضرب لنسبته
خارجان حالي واستقبالي بل ثلث خارجات ثالثها الموصول وربما يطابق احدهما دون الاخر
فيكون كاذبا صادقا معا وكذا ضرب لها خروج ثلثة على ان النسبة المنعقدة لزمان لا يكون خارجها
الا ما في هذا الزمان فتامل قوله وقد يقال ان يعني الاخبار عن الشيء على ما هو به اي الاعلام بنسبة
تامة قال السيد السند في شرح المفتاح الاخبار الكشف والمراد به ههنا تصديق المتكلم اخباره
وكشفه عن الشيء الذي هو المسند اليه عن الوجه الذي هو في نفسه من ثبوت المسند له او انتفائه عنه
ولانه كشفه واخباره عن حال الشيء لا عما هو به وحمل الشيء على النسبة الى الاخبار حسنها على الوجه
الذي تلبس به من الثبوت او الانتفاء بعيد بحسب اللفظ لان المتعارف في الاستعمال اخبرت عن
زيد مثلا لا اخبرت عن نسبة القيام اليه هذا كلامه وما زيفه كلام الشارح في شرح المفتاح المشار اليه

هنا بقوله اى الاعلام بنسبة تامة وما ذكره من وجه البعد بهو ان النسبة تجبر عنها عند تفصيل
معنى الحكم اى ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وقوله من بهتا بريديه ان من تعدد
معنى الصدق تفاوت وبيان الكسب فلا حاجة الى جعل خبر الصادق من قبيل الاضافة
البيانية ولا الى جعل الخبر الصادق بمعنى الخبر الصادق نحوه توفيقا بين البيانيين ورفعا
للخلاف بين الفريقين قوله سمى بذلك لانه لا يقع دفعة بل التعاقب والتوالى لما انه لا يمكن ان
يسمع الخبر دفعة من جمع كثير بمتنع عدم وقوعه دفعة ودفعه بان وجه التسمية مبنى على غالب
ما يقع مما لا يخفيك نعم يتجه انه لا موجب لدفعه على التوالى فليكن بان كل خبر الى خبر تراخ ومدة
دفعه بان النسبة مبنى على الغالب ولو اكتفى بقوله على التعاقب لم يتجه شئ فى الحاصل التواتر
التتابع او مع فترات قوله وهو الخبر الثابت على السنة قوم كانه احترز بالثبوت عن الخبر الجارى
على السنة قوم كذلك مع الرجوع بعضهم فانه ليس بثابت على السنتهم والقوم لغة مخصوص
بالرجال وقد يأكد بضمير المذكر ولعله على سبيل التغليب فلم يشترطا الذكورة وقوله ولا يتصور تواطؤهم
على الكذب فقد افاد مصداقا لكونه تواترا وكونهم قوما لا يتصور تواطؤهم على الكذب فيه اشارة الى
انه ليس المعتبر عدد والا لوصفهم به بهذا المصداق احسن مما يجوا به ما ذكره الشارح لانه
لا يتجه عليه ما يتجه على ما ذكره من توهم الدور لان العلم فرع التواتر فاثبات التواتر به دور وان كان
الشارح اشار الى ان المراد بالتصور التجويز دفعا لما يتوهم انه لا عجز فى التصور يتعلق بكل شئ
ولكن وضع التصور موضع التجويز مبالغة فى نفى التجويز حتى انه خرج به عن سعة التصور الذى لا يخرج
عنها شئ وقد زاد فى الطوالع قيدين احدهما ان يكون الخبر عن محسوس وثانيهما ان لا يكون ذلك
المحسوس ممتنع وبها زائدان كيف فى الخبر عن المعقول لا يكون بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب
ولذا لا يفيد التواتر فى المعقول وكذا الخبر عن الممتنع ويرد على التعريف الخبر الثابت على السنة قوم
لا يتصور تواطؤهم على الكذب اذا اخبر كل منهم رجلا اخر ولا يبالى فواحد من تقييد اخبار بالوصول
منهم الى واحد ومما يتعجب مما قيل مما انه يشكل بكاذب ثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم على
الكذب وكيف لا وثبوت الكاذب على السنة قوم ينافى كونهم غير متصور التواطؤ على الكذب
واعجب منه ما اجيب به من ان المراد الخبر الصادق فان الثابت على السنة قوم كذلك كيف ولو صار

خبر كاذب لقوم كذلك لما افاد جريان الصادق على السنتهم اليقين ولتوقف العلم بخبرهم على معرفة
الصدق ومصداق الشئ ما يصدقه وكونه وقوع العلم مصداق الخبر المتواتر ان ذلك الوقوع
يصير سببا للتصديق بكونه متواترا وقوله من شبهة تاكيدا اذ العلم لا يكون مع شبهة ولا يخفى ان
المصداق ليس مجرد وقوع العلم بلا شبهة بل هو مع العلم بانه ليس هناك موجب علم آخر ويمكن دفعه بان
المراد مصداق وقوع العلم بسبب هذه الاخبار بلا شبهة قوله وهو بالضرورة يعنى انه افاد المص ترك
الاستدلال لكونه ضروريا ثم كون الخبر المتواتر موجبا للعلم الضرورى كما يفيده ترك الاستدلال عليه
غير الضرورى لانه كخبر الرسول يا لاستدلال بان هذا خبر قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكل ما هو
كذلك فهو صادق وما ذكره الشارح انه لو لم يكن ضروريا لم تحصل للصبى لا يهتدى بطريق الكسب
ضعيف لان حصول العلم للصبى بحيث لا يقبل التشكيك والملوك الخالية بمعنى الملوك الماضية
على ما فى الصحاح والبلدان النائية مع كونه اقرب الى الازمنة لكن عطف عليه فى غاية البعد وتجرد
تجريد نظر وكيف لا يكفى فى التمثيل العلم بالملوك الماضية فى الازمنة الماضية كما انه يكفى العلم بالملوك
فى البلدان النائية فلا حاجة الى تقييد الملوك بالقيدين على انه يلزم استقلال الظرف فى المعنيين فى
اطلاق واحد لان كلمة فى مشتركة فيه ظرفية المكان فلا يستعمل فى اطلاق واحد فيهما فلا يقال بت
فى الليل والبيت فان قلت ما فائدة قوله فى الازمنة الماضية بعد وصف الملوك بالخالية وهل وصفهم
الا فى الازمنة الماضية قلت كانه اراد تعميم الملوك بحيث يشمل الماضين فى الازمنة الماضية وقوله
فههنا امران يدل على ان عبارة سابقه مصروفة عن مقتضاها وهو ان كونه موجب للعلم الضرورى
ضرورى اى ان المقصود ان افادته العلم الضرورى واما كون ذلك العلم ضروريا فاستدلالى وقوله وانه
ليس الا بالاخبار عطف على العلم فهو فى حيز الوجدان وقوله واما خبر النصارى لا ينافى ما فى التلويح
واما خبر اليهود لان بعض النصارى مع اليهود فى اعتقاد القتل ومحل اضافة الخبر الى النصارى
على اضافة الى المفعول مع الراد عطف اليهود وسمج جدا والمراد خبر اليهود بتابيد دين موسى
ليس حسيا حتى يجرى فيها التواتر قوله فمتواتر لانه وان كثر المخبرون فى زمان لكن لم يعلم كثرة اهل
بعتقه واليس معين للتابيد على انه شاع الكذب فيما بينهم الى ان ضيعوا كتاب الله بالتحريف قوله
فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن وضم الظن الى الظن لا يوجب اليقين هذا الايراد مصادم للبديهى

فيبطل لكن الاولى ان لا يكتفي في دفعه بذلك بل يستعمل كله لشرح الشبهة عن العاصم ويحمي قلبه برد
اليقين من عثرات وساوس الاوهام من تحاسة فلذا اورده ودفعه فنقول محصل الايراد
تكذيب حقائق الضرورة بايجابه العلم اولا بانتفاء المقتضي وثانيا لوجود المانع وكل منهما ان
يمنع ان خبر كل واحد يفيد الظن لجواز ان يفيد الجزم الغير الثابت اذ لا مانع من افادة خبر الواحد
الجزم ولو اريد بالظن ما يقابل اليقين يمنع عدم افادة ضم الظن الى الظن اليقين لجواز ان
ينتهي اجتماع افراد الجزم الى اليقين ومنها ان خبر كل واحد لا يفيد الظن والا لزم تحصيل الحاصل
والا الجزم كذلك بل المعتقد حين الاجتماع المجموع من حيث المجموع ومنها انه لا يفيد خبر كل واحد الا
الظن لجواز ان يفيد خبر كل واحد وبعضهم اليقين بان يكونوا انبياء او بعضهم نعم يلزم ان لا يوجد
المتواتر من غيران يكون رسولا وكذلك دعوة وايضا جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع
لانه نفس الاحاد سواء كان المراد بكل واحد من المخبرين او كل واحد من الاخبار يمكن دفعه بمنع جواز
كذب كل واحد بل واحد منها يمتنع الاجتماع من ذلك ولا مكان حصول الجزم الغير الثابت يصدق
كل واحد منها فيفيد الاجتماع بذلك فيجوز كون بعضهم او المجموع انبياء ويمنع استلزام جواز كذب كل واحد
جواز كذب المجموع انما يستلزم لو كان المجموع نفس كل واحد وليس كذلك بل المجموع نفس الاحاد فرق بين
كل واحد ومجموع الاحاد ولا يذهب عليك ان هذا الايراد لا يقدح في افادة الخبر المتواتر اليقين
يقدح في تحقق الخبر المتواتر لانه لا يوجد قوم يمنع تواطئهم على الكذب ولا علينا ان يشتمل جواب
الشارح رح على بعض ما ذكرنا لان قصدنا الى تفصيل المقام والاحاطة باطراف الكلام وقوله كقوة الجبل
المولف من الشعرات سند للمنع او نقض اجمالي بعد التفصيلي قوله كالسمنية اي المنسوبة الى سومنات
هم قوم من عبدة الاوثان قايلون بالتناسخ وبانه لا طريق الى العلم سوى الحس كذا في شرح المواقف
وذكر في المواقف للمنكر والبعثة سبع طوائف السادسة منهم من انكر بعثة الرسل لعدم دلالة المعجزة
بالنسبة الى الغايب لانها لا يمكن الا بالعلم بالتواتر وانه لا يفيد العلم اصلا بل الظن وانه لا يجدي في المسائل
اليقينية والجواب بالتفاوت في الالف والعادات هذا ما ذكره الطوالع وقال الاصفهاني في الاول والجواب
بالتفاوت منع تصورات الاطراف فلما لم يكن رجحان الشارح الى ظاهر سوى الشارح رح بينهما وتفاوت تصورات
الاطراف لا يمكن ان يكون بالوضوح والخفاء وهو الذي ذكره الاصفهاني يمكن ان يكون بحسب المناسبة

بالحكم وعدمه

بالحكم وعدمه وكلام الشارح رح يعمهما والتفاوت في الالف يمكن ان يكون بوجود الالف وعدمه
وان يكون مختلفات ومراتب الالف قوله والثاني خبر الرسول اه اي الخبر في امر الدين ولذا
قال انتم اعلم بامر دنياكم وخالفه ذو اليدين حيث قال في جواب ذو اليدين اقصرت الصلوة
ام نسيت كل ذلك لم يكن قال لا بعض ذلك كان وصدقه صلى الله عليه وسلم واصلح صلوته وادى ما تركه
منها سهوا وفي قول الشارح رح فهي بعد كان صادقا فيما اتى به من الاحكام تنبيه على هذا القيد
وقوله المؤيد اما اسم فاعل او مفعول وتعريف الرسول لا تعريف الرسول من الانسان الاية المتعلق
بالبيان والرسول مختص في لسان الشرع بالانسان والاطلاقات الواقعة على الملك والقرآن
وغيره اطلاق لغوي وتعريف الرسول بما يصدق على كل نبي يجعل الرسول والنبي مساويين
لينحصر الخبر الصادق في القسمين ويستغني عن تكلف ان المراد ان الخبر الصادق بالنسبة
الى هذه الامة منحصر في القسمين لابتناء رسول على ان تفسير اسباب العلم للخلق باصابة للملائكة و
الجن والانس باقي عن هذا التخصيص لكن في تفسير القاضي ان الرسول من بعثه بشريعة مجددة
يدعو الناس اليها والنبي يعمه ومن بعثه لتقرير شرع من قبله كانبياء بني اسرائيل الذين كانوا بين
موسى وعيسى عليهما الصلوة والسلام ولذلك شبه النبي عم علماء امته بهم فالنبي اعم من الرسول
ويدل عليه انه عم سئل عن الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا فقيل فكم الرسول منهم
قال ثلثمائة وثلثة عشر جما غفيرا وقيل الرسول من جمع الى المعجزة كتابا منزلا عليه والنبي غير الرسول
من لا كتاب له وقيل الرسول من تاتيه الملك بالوحي والنبي يقال له ولمن يوحى اليه في المنام
هذا الكلام واورد على اشتراط الشريعة المجددة بان اسمعيل عم من الرسول وليس له شرع كما صرح
به القاضي وعلى اشتراط الكتاب بان الرسل ثلثة اصناف والكتب الواحد فان الكتب مائة واربعة ورد
على التعيين الكتاب ان داود له كتاب وليس برسول حتى قرا الكتاب بما لا احكام وانما الزبور حكمه
ويمكن ان يدفع زيادة عدد الرسول على الكتب بانه يحتمل شركة رسل في كتاب الا ترى ان هرون
كان شريكا لموسى في رسالته ولهما كتاب واحد ومنهم من اجاب باحتمال تكرار رسول بعض الكتب
كالفاتحة ويمكن دفع ورود اسمعيل عم على تعريف بان له شرع محدد ويمكن ذلك بان يقال يحتمل ان يكون
شريعة ابراهيم شريعة له بطريق الوحي مجددا له اورد على تعريف الرسول والنبي على ما في الشارح رح فروع

بما يشتمل الاحكام

من يدعو الى شريعة من قبله فانه ليس لتبليغ الاحكام بل لتقرير حكم بعث غيره ليبلغه لان الحكم
قد بلغه غيره فلا يتاتى منه التبليغ واجيب بان التبليغ منه الى قوم آخرين غير ممتنع اقول
يمكن حمل ما ذكره الشارح توضيحا للرسول بالمعنى الاخص بان يقال الرسول انسان بعثه الله
الى الخلق لمجرد تبليغ الاحكام كما هو المتبادر ومن بعث ليقرر شرع من قبله لم يبعث لمجرد تبليغ
الحكم بل ليبلغه الى من لم يبلغه ويقرره لمن بلغه قوله والمعجزة امر خارق للعادة قصد به اظهار صدق
من ادعى انه رسول الله قد اختصر عبارتهم المشهورة اعني فعل خارق للعادة او نفي ثبوت منابه
من الترك بقوله امر فوضع الامر الشامل للفعل والترك موضع الفعل وما ثبوت منابه فان تفجير الغير كما يكون
باقتدار مدعي الرسالة على فعل خارق للعادة يكون بعدم خلق القدرة فيمن يعارضه لان ياتي المقدور
كان يقول المدعي معجزتي ان اضع يدي على راسي ولا تتمكن من ذلك وما قوله خارق للعادة احتراز
عن ترتيب المقدمات المنتجة لدعوى الرسالة فانه ان قصد به اظهار صدق من ادعى الرسالة لكن ليس
خارقا للعادة وقوله قصد به اظهار صدق الاولى ان يريد لان المريد هو الله تعالى وفي صحة اطلاق القصد
على ارادته تامل وقد اورد عليه انه ليس مراد الله بالامر الخارق للعادة اظهار الصدق والا لكان فعله
معللا بالغرض واجيب بان المراد يقصد اظهار التصديق به لا لانه على الصدق فالقصد هنا من قبيل
قصد المدلول بالدال لا القصد الغائية بالفعل ولا يخفى ان الملايم ان يقال قصد به صدق من ادعى
النبوة لان المقصود بالدال ما اريد اظهاره لا الاظهار الا انه ادرج الاظهار للتنبيه على ان القصد
الى معجزة بنبيه ولا بقصد بها اظهار صدقه لانه يدل على صدقه وينكشف به صدقه فقد اراد الله صدقه
وقد يجاب بان ما عدا المعجزة على سبيل التنبيه واراد سهوا ودفعه ظاهر لان الله تعالى لا يريد به تصديقه
او يستحيل من الله تعالى تصديق الكاذب فيستحيل ان يخلق مع الدعوى النبوة فيه السحر والا لكان
صدقا للكاذب وهذا الجواب اولى مما قيل ان السحر ليس خارقا للعادة بل من قبيل ترتيب الاثار
الاسباب لكل يامر ما احد يترتب عليها يخلق الله تعالى اياها لانه لا يندفع به التباس المعجزة بالسحر خلاف
هذا الجواب فلهذا لم يلتفتوا اليه لانهم لم يلتفتوا على انه ليس خارقا للعادة كما ظن وقد
احترز بقوله من ادعى النبوة عن خارق العادة يظهر قبل دعوى النبوة ومنه الارهاصات
وهي ما ظهرت قبل وجود الانبياء لقرب زمان وجودهم والارهاص بناء البيت فكانه بناء بيت

اثبات النبوة اي النظرة الدليل الاول تغيير الاستدلال الى ما افاده الدليل ليشمل ما يتعلق بالدليل
بمعنى قوله مؤلف من قضايا الخ فانه ليس الاستدلال به النظر في الدليل والنظر اما بمعنى الحركتين والترتيب
اللازم للحركة الثانية او الملاحظة اللازمة للحركتين وادراج لفظ الامكان سواء حمل على الامكان
الخاص او على الامكان العام في جانب الوجود ليشمل التوقف دليلا لم يتوصل به على ما قيل او هو
بمعنى الامكان الخاص وفائدته ما ذكر مع التنبيه على ان دليلا لا يجب ان يتوصل به بل الوصول
الى العلم بخلق الله تعالى العلم عقيب الاستدلال وللدليل معنى عام وخاص فالاول يشمل الامارة
والثاني مقابلها ويمكن حمله على ايهما شئت اما حمله على الاول كما قيل فلان العلم يكون بمعنى التصديق
وفيه نظر لما في المواقف ان اطلاق العلم على الظن والجهل والشك والوهم يخالف الشرع والعرف
واللغة واما حمله على الاخص فلان العلم جاء بمعنى اليقين على ما جرى توجيه شرح مختصر ابن الحاجب
ولا يخفى انه يلغو صدق قوله نظر جزئي الا ان يجعل قرينة على انه اريد بالعلم اليقين لا ما يشتمل
التصور ولان العلم بمعنى يشتمل التصور واليقين وقوله ما يمكن التصور يصحيح النظر فيه الى
العلم بمنزلة الجنس للمعرفة والدليل وقوله نظر جزئي يخرج المعرف وقوله صحيح النظر يقتضي ان
ان يكون دليل المقدمتين لانها اللذان يقع النظر فيهما على ان الدليل عندهم العالم مثلا فقيل
المراد بصحيح فيه صحيح النظر في احواله فخرجت المقدمتان وظاهر عبارة شرح المواقف
ان المقدمتين ليستا دليلا لكن فيه ان النظر ليس في حال العلم بل في حاله ولا يلزم ان العالم
الموضوع للمقدمة التي هي احد المراتب الذي وجده صاحب الحدس وانتقل منه الى المطلوب جزئي
دليلا لانه يمكن النظر بصحيح النظر في حاله الى مطلوب جزئي لان قيد حيثية التي تخرجهم معتبرة في التوقيف
فتامل قوله وقيل مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولا آخر اسقط القول عن التوقيف والمشهور قوله
مؤلف لا غناء المؤلف عن القول ولم يعكس لان الجلاء انسب بالمعرف ولا يخفى ان النظر في الدليل
العقلي دون اللفظي فحمل التوقيف على تقرير الدليل اللفظي لا يناسب المقام على ما قيل ان المؤلف
الملفوظ يستلزم القول المعقول هو ان الملفوظ يستلزم تعقل المعقول بالنسبة الى
العالم بالوضع مع انه تكلف سمج لا يتم لان المراد بالاستلزام الاستلزام الواقع لا في العلم او الاستلزام حينئذ
في غير الشكل الاول لا يلزم من المعقول الملفوظ وان يستلزم العلم بالقول المعقول تحقق القول الآخر

لان التعقل لا يستلزم التحقق نعم يمكن ان يقال ان المراد باستلزام القول الملفوظ قولا آخر استلزام
مدلوله فيكون وصف اللفظ بحال معناه على المسامحة المشهورة ولك ان تريد بالقول الآخر
ايضا القول الملفوظ وان اشتهر ان القول الآخر لا محالة يحمل على المعقول اذ التلفظ بالدليل
لا يستلزم التلفظ بالمدلول ويرد عليه ان هذا اصطلاح المنطقيين دون ارباب الكلام فلا
يناسب قوله وقيل لانه يشعر بان القائل من اهل الكلام وان هذا ليس تعريف الدليل بل تعريف قسم منه
وهو القياس الا اعم من الدليل بالمعنى الاخص الا ان يقال هذا التعريف اخص من تعريف القياس
المنطقي وهو تعريف البرهان على ما حققه شارح مختصر ابن الحاجب وايده الشارح بانه حذف
منه ما ذكر في كتب المنطق من قولهم متى سلمت وانما سقط لئلا يتناول غير البرهان وبهذا
ظهر جواز كون التعريف السابق للدليل بالمعنى الاخص قيل في ذكر ضمير لذاته فذكر ان للصورة
مدخلا في الاستلزام وان استلزم ~~ما هو موجود اى الا العقل~~ اى حصل من الترتيب وليس امرا
متحققا كالقضايا وليس بشيء اذ كلية الكبرى وايجاب الصغرى مثلا من دواخل الهيئة
وهي امور متحققة داخلة في اللزوم حتى لو انتفت لم يستلزم القضايا قولا آخر قوله واما قولهم
الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر المراد بالمفعول كاسب الاستحضار ان الذي هو الكاسب فلا يرد
امور من العلم به العلم بشيء آخر من غير نظر والمراد بالعلمين هما التصديقان فخرج الموقوف وفيه
ما عرفت واليقينان واورد عليه خروج ما عدا ما هو على طريقة الشكل الاول او القياس
الاستثنائي ويمكن ان يدفع بان المراد لزوم العلم منه بعد العلم بوجود الدليل وعلى هذا الوارد
باللزوم في التعريف الثاني اى اللزوم في العلم اتم ويكون الدليل ادخل بكون هذا التعريف اوفق به
قوله فللقطع بان من اظهر الله المعجزة على يده تصديقا له في دعوى الرسالة اي لا حاجة الى قوله تصديقا له
لاندراجه في المعجزة ومعنى قوله واذا كان صادقا يقع العلم بمضمونها قطعا واذا كان معلوم الصدق
اذ صدق المتكلم لا يوجب العلم فالكلم اتى به ما لم توجب ان يقول قوله كان صادقا فيما اتى به
من الاحكام ايضا بذلك لتكرار الاوسط والمراد بما اتى به بالاحكام التبليغية كما يشعر به قوله اتى به
وقيل هي المتبادرة من الاحكام وبهذا ظهر ضعف ما قيل ان العلم بصدقه في الاحكام التبليغية
لانه لو لم يصدق لبطل دلالة المعجزة واما في غيرها فلانه ثبت بالدلائل القطعية عصمته عن الذنوب

هو امر وجداني ونوقش بان
المستلزم للقول الآخر بحسب
الواقع ليس الا القضايا اذ
الصورة هي الامر العقلي
حج

فلا يكون

فلا يكون كاذبا وذلك ظاهر من ان امر في والدين وقوله انتم اعلم بامور دنياكم وتجب تخصيص
ما اتى به بما اتى به عمدا لا سهوا على ما عليه الجمهور خلافا للاستاذ ومن تبعه والتزوان خبر الرسول
في افادته العلم ليس مما يتوقف على الاستدلال بل من قبيل قضايا قياساتها معها فتامل
قوله والعلم الثابت به اى بخبر الرسول علم هذا هو الظاهر ويحتمل ان يراد والعلم الثابت بالاستدلال
على ان يرجع قوله به الى الاستدلال مستفاد من الاستدلال والمقصود به الرد على ما ذكر من عدم
افادة النظر العلم قطعا كالسمنية او في الالهيات كالمهندسين بعد جعل العلم الحاصل
من خبر علم استدلاليا لئلا يحوي الشك في كون خبره من اسباب العلم وحاصل الرد ان التشكيك
في العلم الحاصل بالدليل كالتشكيك في العلم الضروري لا يرد عليها ورد على توجيه الشارح من ان
هذا الكلام يستغنى عنه بما سبق من ان خبر الرسول موجب للعلم الاستدلالي وانه لا اختصاص
لهذا من الاستدلاليات بما حصلت من خبره فلا وجه للتخصيص والاقرب ان يقال ان مراد المص
قريب من الضروريات في قوة اليقين وكمال الثبات وكانه اشارة الى ما يقال ان الادلة النقلية
مستندة الى الوجود المفيد حق اليقين والى التأييد الالهي المستلزم لكمال العرفان المنزه عن شائبة
الوهم بخلاف العقليات الصرفة فان العقل يعارضه الوهم فلا يصفو عن كدر هذا واعلم انه ليس في كلام
الشارح ما يفيد انه يحمل كلام المص على هذا الاقرب وقوله فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم
الثابت لا يفيد انه لم يقصده فيه لكن بناء على انه لو قصد ذلك لقال فهو العلم بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت
كمال الثبوت اذ الخبر ذلك لو كان مقصوده بصحح مرتبة العلم يحتمل ان يكون مقصوده ان العلم
في قوله والعلم الثابت بمعنى اخص كما سبق لانه المناسب للمقام نعم ينبغي حمل قوله سابقا في الخبر المتواتر
وهو موجب للعلم الضروري ايضا على هذا المعنى فلا وجه لتخصيص محل هذا المقام قوله في اليقين اى
عدم احتمال النقيض والثبات اى عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك فسر المصنف بما يليه والثبات
بما يليه ولم يقصد اخراج شيء منهما عن كونه معنا على الآخر حتى يتجه ان تفسير اليقين بعدم احتمال
النقيض يوجب المتناه من الثبات ولا وجه للتكلف بتفسير اليقين بما لا يغني عن الثبات لان
الثبات يغني عن ذكره الموجب للتكلف فالتكلف لا يغني ولا يسمن على ان المقصود المبالغة
في افادة خبر الرسول اليقين اخراجا للعلم الحاصل به عن حضيض التقليد وبهذا اندفع ايضا ما يقال

من انه مستغنى عنه بعد دعوى انه يوجب العلم الاستدلالي وانه لا وجه لتخصيص هذا العلم العلم الاستدلالي
قوله والا اي وان لم يكن الاعتقاد مطابقا جازما ثابتا لكان جهلا بانتفاء المطابقة او ظنا بانتفاء
الجزم او التقليد بانتفاء الثبات فالمقصود بيان فائدة قيود التوفيق وبهذا اندفع انه لا ملائم
انه لو لم يكن العلم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت لكان احد الامور الثلثة بل جاز ان يكون
شكا او وهما بانتفاء الاعتقاد واعلم ان المراد بالاعتقاد الحكم الذهني الجازم او الراجح ليعم
الاعتقاد المشهور وهو حكم جازم يقبل التشكيك كذا ذكره الشارح في شرح التلخيص قوله
فان قيل هذا انما يكون في المتواتر فقط لا يخفى ان ما ذكر من الاسولة والاجوبة لا دخل فيها لقوله
والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات انما هو متعلق بما قبله
فيستحق التقديم عليه ومحصول الايراد الاول افادة خبر الرسول العلم انما هو في المتواتر فلا يصح
عد خبر الرسول مطلقا بل من اسبابه وذلك المتواتر يرجع الى القسم الاول ويندرج تحته فلا يصح عد المتواتر
منه قسمان من خبر الصادق فيها الخبر المتواتر ولو بني الامر على عدم تدقيق النظر كما هو دأب المشايخ
وعدم ملاحظة جعل مرجع الرسول الى المتواتر فلا يصح جعله موجبا للعلم الاستدلالي ومحصول الجواب ان
الكلام فيما علم انه خبر الرسول لا خبر رسول مطلق وما علم لا ينحصر في الخبر المتواتر ومحصول الايراد الثاني
ان ما علم انه خبر الرسول يعلم كونه مفيدا للعلم الضروري لانه اما المتواتر او المشاهد ومحصول جوابه ان خبر
الرسول لا ينحصر في الخبر المتواتر اي خبر الرسول بالضرورة لا مضمونه والعلم الاستدلالي بمضمونه بالضرورة ليس
محسوسا حتى ينتفع فيه التواتر او المشاهدة ويمكن دفع جواب الايراد الاول بان ما علم من خبر الرسول
بالتواتر راجع الى الخبر المتواتر كما ذكرت وما سمع من في رسول الله صلعم ليس من اسباب العلم بالنسبة
الى عامة الخلق وانما التفرقع الواقع في رجوعه الى خبر المتواتر لان تواتره انما يؤثر في العلم بكونه خبر الرسول
لا في العلم بمضمونه ويمكن اتمام الايراد بانه كما ترك خبر الله او خبر الملك لانه انما يعلم بخبر الرسول ينبغي
ان يترك خبر الرسول لانه انما يعلم بالتواتر والمسلم فالنظر غير بعيد هذا فان قلت ما وجه قوله او بغير ذلك
من الحكم ولا خفاء في الامكان الذاتي بل في الوقوع لان الاحكام التقريرية انما علمت بثبت هذه
تواتره صلعم لا بالسماع من فيه وكثير من الاخبار علم من سماع الحجر والبقي منه صلعم فانه اذا امر علم
بانه حكم بانه واجب وعلم الوجوب من الخبر الضمني قلت كانه اراد بالسماع ما سمع منه ما سمع من فيه وما في حكمه

ونوقش

ونوقش في جعله حديث البينة متواترا وقيل انه حديث مشهور يؤيده انه قال ابن الصلاح من
سئل عن ابراد حديث متواتر اعياه طلبه وحديث من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار
نراه مثالا لذلك قوله فان قلت الخبر الصادق المفيد للعلم اه منع لدعوى الانحصار المستند الى
الاستقراء او اثبات لنقيضها والخبر بقدوم زيد عن مشارع قومه الى داره لا يفيد اليقين لجواز ان
يكون الشارع للخبر الكاذب والجواب الذي ذكره اما تخصيص الخبر الصادق الذي جعل قسما
للمتواتر وخبر الرسول مع عدم الخبر الصادق الذي عد من اسباب العلم والمراد بعامة الخلق عامة
المسلمين وقوله مع قطع النظر عن القرائن تفسير لقوله بمجرد كونه خبرا والا فخبر الرسول ايضا لا يفيد
بمجرد كونه خبرا بل بضميمة الدليل والقرائن لا تتناول الدليل وضعا او ارادة فلا يشكل بخبر الرسول وينبغي
ان لا يحتاج الى قوله بمجرد كونه خبرا اذ في تحقق خبر يفيد بالقرينة لعامة الخلق نظر لانه يتوقف على تحقق
القرينة لعامة الخلق الا ان يقال معنى كون الخبر مفيدا لعامة الخلق ان نوع الخبر يفيد لعامة الخلق ووقوع
الخبر مع القرينة كذلك وكيف لا ولا خبر متواترا يفيد عامة الخلق بل كل خبر متواتر يفيد قوما تواتر بالنسبة
اليهم فان قلت ما الفرق بين الدليل والقرينة حتى يعتبر مع قطع النظر عن القرينة في اعتبار الخبر
دون الدليل حتى اعتبر خبر الرسول دون الخبر مع القرينة قيل ان معظم الاحكام الدينية مبنية
عليه ولان خبر الرسول لا ينفك عن الدليل بخلاف الخبر مع القرينة فانه لا يلزم قرينة الا نادرا بقي الكلام
قوله وهو ان خبر المتواتر ايضا لا يفيد اليقين مع قطع النظر عن قرائن صدق المخبرين وعدم امكان
تواطئهم على الكذب ولهذا يتفاوت عدد المخبرين في التواتر بحسب المقامات فرب عدد يفيد العلم في مقام
دون مقام اخر ويتجه على جعل خبر الله وخبر الملك راجعا الى خبر الرسول لكونه معلوما بواسطة لا فرق بينه وبين
خبر الرسول المعلوم بالتواتر او بالمشاهدة فانه يعلم من جهة التواتر او المشاهدة فينبغي ان يجعل
بحسب التواتر المحسوس ويمكن ان يقال لا يصح جعل سبب العلم الاستدلالي راجعا الى سبب العلم الضروري
فانه يمتنع الحكم عليه بانه يوجب العلم الضروري بخلاف خبر الله وخبر الملك فانهما ايضا استدلاليان
فيصح جعلهما خبر الرسول مسامحة والحكم عليه بانه يوجب العلم الاستدلالي والاوجه ان يقال خبر الرسول
يعم عن خبر الله وخبر الملك لان كل ما اخبرت به الرسل من امر الدين هو ما اخبر الله اما بلا واسطة
او بواسطة الملك واما جعل خبر اهل الاجماع في حكم المتواتر فلانه خبر جمع يحكم بصدقهم لا غيار وفيكان

خبر اهل الاجماع استدلالي فلا يصح جعله بحسب المتواتر الكلام عليه بوجب العلم الضروري وما قد اجيبت
من انه لا يفيد بمجرده مع قطع النظر عن الادلة الدالة على كون الاجماع حجة يتم والا بعض لخبر الرسول
بحسب الشارح للفرق بينهما بان خبر الرسول يلزمه الدليل والاجماع ليس كذلك فكل ما سمع خبر الرسول حصل
عنده الدليل بخلاف من سمع الاجماع ويمكن ان يدفع ايضا بان خبر اهل الاجماع بعينه خبر الرسول
علم من طريق الاجماع وبان الاجماع لا يفيد بالنسبة الى عامة الخلق بل بالنسبة الى الخواص لانهم الذين يعلمون
الاجماع وكيفية الدلالة والعامة يقلدونهم في ذلك وبان الاجماع انما يفيد العلم لو كان دليل الاجماع
وقوله عم لا تجتمع امتي على الضلالة متواترا قوله واما العقل عدل بقوله فالحس الخ وقوله والخبر الصادق
واما وان خلا عن حرف التفصيل لان وقوعها في مقام التفصيل لتنزلها منزلة الصدارة يا ما لا
يفيد ان يقال المجرد التوكيد من غير قصد التفصيل كذلك الحكم بسببية العقل لا لكونه سببا مستقلا حالا
للعلم بالكسب خفاء بل هو مبني على المسامحة وعدم تدقيق النظر للكلام قوله وهو قوة للنفس بها تستعد
للعلوم والادراكات فيل جعل العقل قوة للادراكات ينافي ما سبق ان العقل ليس آلة غير المدرك واجيب بانه
وصف الشي لا يسمى آلة في العرف ولا يسمى غيرا في الاصطلاح والاظهران قوة الشي لا يجب ان يغايره
بالذات فليكن العقل قوة للنفس مغايرة لها بالاعتبار متحدة معها بالذات ويتجه ايضا ان العقل
لو كان موجبا للاستعداد لما جامع العلم والادراك ويمكن دفعه بانه يوجب استعداد ادراك ما والعقل لا ينفك
عن استعداد ما ما دام موجودا والاظهران المراد بالاستعداد التمكن لما يقابل العقل فتضاده ويؤيده انه
وقع في التلويح ان العقل قوة بها يتمكن من ادراك الحقايق وذكر الادراكات بعد العلوم اشارة
الى الظن والجهل والتقليد لان العلم عليها حقيقة لا يتناولها والا يتناول الظن على ما زعم الشارح
ولا ينتقض بالحواس لانها ليست قوة توجب استعداد العلوم والادراك مطلقا بل قوة توجب
استعداد خاص او المراد قوة الاستعداد ادراك بدونها باعتبار الحصر المستفاد من تقديم الظرف
على قوة يستعد واستعداد العلم حاصل بدون كل من الحواس واستعداد العلم بدون العقل قوله وهو المعني
بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات يعني ان ما قال التوبنيين واحد وهذا
يخالف ما في التلويح ان العقل يطلقه الحكماء وغيرهم على معان كثيرة منها قوة للنفس الانسانية
بها يتمكن من ادراك الحقايق ومنها الغريزة التي يلزمها العلم بالضروريات الا ان يقال المخرج بالعقل في كلا

التوبنيين

التوبنيين واحد والمفهومان يختلفان باختلاف المذهبين فالمسمى بالعقل قوة لها تاثير عند الحكيم
وعند اهل الشرع امر فطري يتبعه العلم بالضروريات من غير تاثير منه بل على مقتضى جري عادة
الله ويتجه انه ان اريد بالعلم بالضروريات العلم بالقوة لا حاجة الى ذكر قوله عند سلامة الآلات والاختصاص
بالضروريات مستاعيا وان اريد العلم بالفعل لا يكفي شرط سلامة الآلات كما لا يخفى وينبغي ان يراد
العلم بجميع انواع الضروريات والا فلا يتوقف على سلامة جميع الآلات قوله فيل جوهر يدرك بها
الغايبات بالوسايط والمحسوسات بالمشاهدة فيل زيف هذا التعريف لان المتبادر منه انه عين
النفس والعرف واللغة على مغايرتهما وفيه نظر لان المدرك لا يسمى جوهرا كما به فلا يقال الضارب انه ضروب
فالمتبادر مغايرة الفعل للمدرك فوجه التزييف ان يكون العقل جوهرا ولا يخفى ان الواضح انه قوة للعلم
جوهرا كان او عرضا والمراد بالغايبات مقابل المحسوسات والمراد بالوسايط ما يقابل الخ هذه فهم التعريفان
والادلة والمحسوسات التي ينتزع بها الغايبات والمراد بالمشاهدة اعمال الحواس لادراكها والا فهو ليس
ادراك المحسوس قوله فهو سبب للعلم ايضا صرح بذلك مع ان هذا الحكم علم من حيث انه عد العقل من اسباب
العلم الا انه لم يكتف به وصرح به مزيدا اهتمام بشانه وبيانه لوجود دافع النفس وفيه انه لا يرد انكار السمنية
العلم بالنظريات وانكار الفلاسفة لبعضها لانه لم يصرح بتلك الفائدة واجيب بان عدم تقييد العلم كما قيد
في قسمي الخبر يشعر بالعموم بما فهم من التقسيم لكن يتجه ان هذا الحكم ليس تصريحا بما علم بل ما ليس كيفية
ولم يعلم سابقا ان العقل يفيد العلم بان حيدا علم ان انكار السمنية لا يختص النظريات بل يعمها
وما سوى المحسوسات على ما في شرح المواقف في جعل العقل في مقابلة الحس رد مذهبهم ثم ان منكري النظر
الطايفة الاخرى هم الملاحدة المنكرون لافادة بلا معلم مرشد ولم يتعرض الشارح له لانه لا يرد الحكم
بسببية العقل لانهم لا ينكرون سببيته ولكن ان يجعل قوله فهو سبب للعلم بمعنى انه بنفسه سبب العلم فيكون
من فوايد التصريح به رد مذهبهم ايضا فتامل قوله بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الاراء اي تناقض
نتايج الافراد وجعله فيما الاختلاف مبني على الارادة تناقض اراء شخص واحد واستدل به بعض الفلاسفة
على ما في المواقف وما ذكره بقوله فان قيل دليل السمنية قدم دليل بعض الحكماء مع تاخرهم في الذكر
لان ابطال مذهبهم انهم لا يشتبه السمنية لكونها مصادفة لكثرة الاحكام البديهية ما غنى عن الابطال
من مشتبههم ولكن ان يقال جعله الشارح دليلا للفريقين تعرفا منه لان كثرة الاختلاف في بعض

الالهيات لو رفع الامان عن جميع الالهيات لم يرفع كثرة الاختلاف في بعض النظريات بالامان عن جميع
النظريات لا يقال الحكم بتناقض نتائج الافكار يوجب للاعتراف بافادة النظر والحكم بالتناقض يفيد
كون احدى النتيجتين حقا والا لارتفع النقيضان فتستلزم الشبهة النافية للافادة الافادة ويكون
متناقضا لدفعها لانا نقول لا يلزم من الاعتراف بافادة النظر وكون مفاده حقا افادة العلم فان مزاحمة
جواز صحة النظر المعارض ينفي حصول العلم من النظر وهذا اوشبهتهم لا يتوقف على تناقض الاراء بل يكفي
تنافي الاراء فذكر الشارح التناقض بالخصوص وذكر خصوصه لكونه اقوى لا يقال لا يمكن المناظرة مع منكري النظر
لان الاستدلال منهم تبرع لا ينفع المناقشة فيه او تنبيه في صورة الاستدلال لانه يقال انهم ينكرون افادة
النظر انما ينكرون افادة العلم حقا له مقصدهم بالاستدلال افادة التصديق الغير اليقيني فينفع المناظرة
معهم ويمنع مطلوبهم **قوله** على ما ذكرتم الاستدلال بنظر العقل هنا استدلال النظر في الدليل فقوله
بنظر العقل مستدرك لا محصل له ثم هذا زيادة من الشارح ياخذه مما ذكره في ابطال دليل افادة النظر
من اثبات النظر بالنظر وكون الدليل مشتملا على ما نفاه على تقدير كونه دليل نفي افادة النظر مطلقا ظاهر
واما على تقدير كونه دليل النفي افادة النظر في الالهي فلانه يفيد ان ذات الله تعالى وصفاته لا تعلم بالدليل وفيه
بحث لانه فرق بين ما يفيده النظر وبين ما هو حاصل النظر فان الاول نظري لانه ما لاجله النظر والثاني
بديهي لانه ليس النظر لاجله فائدة اذا ثبت اصلاحه فانه ربما يكتفي بالاشارة فيوقف فكر مقدار العبارة
فان لم ترض بذلك فخذ نفسك من اهل بخارة **قوله** فان زعموا انه معارضة للفاسد لا حاجة لهم الى ذلك
فان لهم ان يقولوا ان الانكار لا لافادة النظر مطلقا انما النزاع في افادة اليقين والمقصود بالاستدلال
اثبات عدم الافادة لا على وجه اليقين وقوله اولا يفيد فلا يكون معارضة يرد عليه ان افادة الالزام
لا ينافي الفساد في نفسه والحجة الالزامية شايعة في الكتب والقول بعدم الافادة نقول فان قلت
القول بانه معارضة للفاسد بالفاسد اعتراف بفساد المعارض والخصم غير معترف بفساد دليله فلا يصلح
للمعارضة والالزام وايضا دليل يستلزم نقيض نتيجته كيف يصلح للالزام قلت ما يوجب كون هذا
فاسدا يوجب كون دليل الخصم باطلا واثباتا للنظر بالنظر فيكون معارضة للفاسد بالفاسد التي يجب ان يعترف
الفساد بالفساد فيصلح للالزام والالزام الزام الكلام واحكامه بالاخذ بين الاثام **قوله** فان قيل كون
النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف وليس كذلك كما في قولنا الواحد نصف الاثنين

لايخفى

لايخفى ان قوله كما في قولنا اه متعلق بقوله لم يقع فيه خلاف فالحق تقديمه على قوله وليس كذلك وجعله
قيدا للمنفي دفعه للقلب ليس فيه رقة وتحقيق قوله وان كان نظريا يلزم اثبات النظر بالنظر ان المراد
يلزم اثبات افادة النظر فان اثبات قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم بنظر جزئي من فروع هذه الكلية
المتوقفة على معرفتها يستلزم الدور والقول بان المقصود انه يلزم من اثبات هذه الكلية بالنظر الجزئي
اثبات هذا النظر الجزئي بنفسه لان اثبات النظر الكلي هو بعينه اثبات كل جزئي تحته ومن جملة ما تحته
هذا النظر الجزئي فالمراد بلزوم الدور لزوم لازمه وهو توقف الشيء على نفسه تخيل من عجز موجب
قوله الضروري قد يقع فيه خلاف لا خفاء في صحة وقوع الخلاف في الضروري المقابل للاستدلالي انما يمنع
الخلاف في الضروري المقابل للاكتساب فالاوجه في الجواب الترديد في الضروري ومنع لزوم عدم الخلاف
على تقدير ومنع الانحصار في الضروري والنظري على تقدير آخر هذا ويكفي في سند المنع تفاوت العقول
سواء كان فطريا او عارضيا والاستدلال بالاثار وشهادة الاخبار لا يغني الا باثبات التفاوت وان
التفاوت الفطري فان قلت الاستدلال لو فرع ثبوت افادة النظر فكيف لم يرد بالاستدلال ما يتوقف
على النظر لانه قال باعتبار دلالة الاثار على انه يصح ان يكون باتفاق العقلاء وشهادة الاخبار
علما والاستدلال بالاثار لبعض الفلاسفة المعترفين بالاستدلال في غير الالهي **قوله** والنظري قد يثبت
بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر يمكن الجواب بان النظر قد يثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر بديهيا
لان نظريته قولنا هذا النظر الصحيح يفيد العلم ولا يتوقف الجواب على نفي التعبير بالنظر لانه لا يعبر عنه
بالنظر العام الذي هو عنوان الكلية بل لا يعبر عنه بالنظر اصلا او يعبر بهذا النظر ولا يتجه ان المثال المذكور
اعتبر فيه كونه والا لم يكن بمعقوله وليس ذلك لخصوصية هذا النظر معنى فلا بد من حمل قوله لا يعبر عنه
بالنظر على عدم التعبير على الوجه الكلي لانه مثل لاحد اعتباريه ادنى حاصله على ان المقصود قطع النظر
عن كونه نظرا واحتياج الاستدلال على افادة النظر نظرا وهناك لوحظ الواقع في دليل حدوث العالم
من حيث انه نظر في شرح المواقف فان قيل هذه الشبهة انما تدل على امتناع العلم بكون النظر
مفيدا الا على انتفاء صدقه ويجوز ان يكون صادقا في نفسه مع امتناع العلم به قلت المدعى عندنا هو ان
هذه القضية صادقة معلومة الصدق لان المقصود بها رتب على العلم بصدقها فالمنكر يدعي معلومية
صدقها وذلك بانتفاء صدقها او بانتفاء العلم بهذا ولا يخفى ان محصل الجواب باخراج منكر افادة النظر الى

اى التوقف فى الافادة وذلك مفيد جدا الى عدم البيان اصلا ولا حاجة اليه لان تحصل الشبهة
هو النقض الاجمالى بدليل مثبت افادة النظر بانه لو تم بجميع مقدماته لتحقق الدور واما بيان انه
ليس ضروريا فلا دفع ما عسى ان يقال الدعوى بديهية والمذكورة صورة الدليل تنبيه ولا يجدى فيه
النقض ونقول تحصل الشبهة ان المدعى مما يمتنع العلم به فلو كان الدليل بجميع مقدماته صحيحا
للزم العلم بما يمتنع العلم به فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيدا للعلم اشارة الى ان الدعوى
كلية كما صرح به الآمدى لا مهملة كما زعم الامام فانها قليلة الجدوى قوله وفى تحقيق هذا المنع زيادة
تفصيل لا يليق بهذا الكتاب لعله اشارة الى التفصيل ذكره الشيخ ابو على سينا فى دفع الدور اورده
الشيخ ابو سعيد بن ابى الخير على الشكل الاول اوالى ما يقال فى دفع الدور ان معنى اثبات الحكم استفادة
العلم به فاللازم استفادة العلم بالحكم من نفس الحكم ولا خلل فيه وال ما نقله به اشار فى شرح المقاصد
قوله وما ثبت منها اى من العلم الثابت بالعقل جعل ضميرمنه الى العلم الثابت بالعقل وكلمة من بيانية
وجعل الضمير الى العقل وكلمة من ابتدائية اصح اى ما ثبت من اجل العقل دون الخبر والحس بالبديهة
اى باول التوجه من غير احتياج الى الفكر فهو ضرورى ولم يدخل فيه الحسى وما حصل بالخبر وما حصل
بالحدس والتجربة فان كل ذلك مما يتعلق بما سوى العقل من الحس والخبر فهو خارج من القسم فمن
قال الاولى من غير حاجة الى السبب ليلايم تعريف الاكتسابى فقد قصر نظره ولا يتجه بهذه الامور على تعريف
الضرورى ولا يحتاج الى ان يقال ذكر الفكر على سبيل التمثيل وبمنزلة من غير احتياج الى السبب نعم بقى قضايا
قياساتها معها فانها ليست بضرورية بمعنى الاولى ولا يبعد ان يقال قضايا قياساتها معها ضرورى غير
اكتسابى فهو داخل فى هذا الضرورى وليس المراد بالضرورى الاول كما توهمه بعض العبارات بمعنى ان
الضرورى والاكتسابى لانحصار ما يثبت بالعقل فلا وجه للتخصيص ويمكن ان يجعل بيان الحكم
لما ثبت من العلم بعد استفادة الاكتساب ويكون قوله وما ثبت بالاستدلال بمعنى ما يثبت بالاستدلال مثلا بان يكون
ذكر الاستدلال لا بخصوصه ولا بد على توجيه الشارح ايضا من جعل الاستدلال خارجا مخرج التمثيل والا
لوقر القصور النظرى وجعل المص منكرا الجريان الكسب فى القصور بعيد عن الاعتبار قوله كالعلم بان كل
الشئ اعظم من جزئه الكل المجموعى بقرينة الاضافة الى المعرفة فان الافراد لا يضاف الا الى النكرة ولهذا
قيل كل الرمان ماكول صادق بخلاف كل رمان ماكول والشئ عبارة عن نفس الكل وحمله على الاجزاء يابى عنه

كتب الشيخ ابو سعيد بن ابى الخير الى ابى على سينا انك
ان تعتمد على الشكل الاول فى كشف المعقولات فان اجلى البديهيات
واولاها هو الشكل الاول وفيه دور لان ثبوت
النتيجة يتوقف على كلية كبراه ولا يصح كبراه كلية
الا اذا كان الاكبر صادقا على ان الاصغر من الاصغر
فى جملة افراد موضوع الكبرى واجاب الرئيس
بان كلية الكبرى موقوفة على اندراج الاصغر
تحت الاكبر وثبوته للاصغر اجمالا والمقصود
من النتيجة ثبوته تفصيلا فلا دور
والتغاير مفروض عود

قوله من جزئه

قوله من جزئه اذ المراد منه او من الشئ والحكم لا يتم الا فى كل جزء له مقدار ولو جعل المحكوم ملتئم
من اجزاء الكل حتى ما مقدار قوله فانه بعد تصور الكل والجزء والاعظم لا يتوقف على شئ فيه انه يتوقف
على تصور الشئ فكيف لا يتوقف على شئ الا ان يقال بالكل كل الشئ واللام عوض عن المضاف اليه
وكذا الكلام فى الجزء مع ان المذكور فى القضية جزؤه ويرد فيه انه لا بد من تصور معنى من وان القضية
لو كانت كلية لا بد من تصور الشئ والافراد والاتصاف للافراد بمفهوم الكل ولو كانت مهملة لا بد من
تصور الافراد والاتصاف لا يقال لا بد من ضمير فى المحمول ومن ملاحظته لانه امر اعتبره النحويون
ويغفل عن اعتبار العقلاء واما ما قلت انه لا بد من تصور النسبة ايضا فمشهور وتكلف الجواب
مسطور ويغنى عن التعرض به ظهوره قوله ومن توقف فيه حيث يزعم ان جزء الانسان كاليد مثلا اعظم
من الكل فهو لم يتصور معنى الكل والجزء يريد انه حيث يتوهم الجزء فيصير اعظم من الكل ولو جعل قوله قد يكون
بمعنى حين يصير لكان انسب واما ان منشأ الزعم عدم تصور معنى الكل والجزء دون عدم تصور شئ منهما
لا يمكن تصور احدهما بدون الآخر على ان يحمل العبارة على عدم تصور واحد منهما سائغ والظاهر انه اراد
المغالطة فان جزء الانسان يكون اعظم من كله فى وقت ما فوضع كله وعرفت ما فوضع كله فى زمان عظم
الجزء قوله كما اذا راى نارا فيعلم ان لها دخانا على ما قطع انه لكون الدخان للنار الا كونه معلولا له وليس حصول
النار ذلك بل وجود الدخان بعلاقة العلية والمعلولية فالصواب فيعلم وجود النار وكذا قوله كما اذا
راى دخانا فيعلم انه نار ربما فى بعض النسخ والصحيح نسخة فيعلم ان هناك نارا ولا حاجة الى التقييد
رؤية الدخان ولا الى تقييد النار بعد رؤية الدخان وان لم يكن هناك علم استدلالى لا حاجة الى مثال
رؤية النار محله للعلم بالدخان وهذا لا يتصور مع رؤية الدخان وكذا امثال رؤية الدخان المستلزمة
للعلم بالنار وهذه لا توجد مع رؤية النار قوله وهو مباشرة الاسباب بالاختيار يقال اراد مباشرة الاسباب
فى جملة بالاختيار فان ذلك وان كان مباشرة البعض بلا اختيار وفيه ما قاله صاحب المواقف حيث
اشترط مباشرة جميع الاسباب بالاختيار ومن هنا جعل جميع الحسيات ضرورية بخلاف الشارح
حيث جعل الابصار مثلا كسبيا ويمكن ان يكون مبنى الخلاف ان القول بوجود الاسباب فى تحقق
لا نعرف متى حصلت وكيف حصلت كما ادعاه صاحب المواقف حقوله بلا دليل بل ما خفى من القول
بوجود الحواس الباطنة حرى بالانكار احق من الحواس الباطنة فالقول بها لا يوافق مسلك المتكلمين

قد يكون ح

بقي انه قال صاحب المواقف ان النظري يلازم الكسبي بالاتفاق وكون النظري اخص انما هو بحسب المفهوم
بناء على جواز طريق الاختيار سوى النظر واما بحسب الواقع فلا طريق اختياريا سوى النظر لان الالهام
والتعليم غير اختياريين والتصفية قلما يتيسر لطائفة البشر والحس لا يكفي في الحسيات علما
وقت فان تم ما ذكره من تحقيق المذهب فلا يتم ما ذكره الشارح وينهدم بالكلية **قوله** وقد يقال
في مقابلة الاستدلال يعني لا بخصوص بل لكونه نظريا اذ الضروري بهذا المعنى مقابل للنظري لا بخصوص
الاستدلالي **قوله** ومن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا يمكن ان يكون مبنى الجعل اكتسابيا
انا لا نعرف متى حصلت وكيف حصلت وجعله ضروريا الاعتراف بها وان يكون المبنى
الاكتفاء بالاختيار في بعض الاسباب وعدم والالتزام والاختيار في جميع **قوله** فظهر ان لا تناقض
في كلام صاحب البداية قيل ولانه فظهر انه جعل ما ينظر العقل من قسم الاكتسابي ثم قسمه الى الضروري
فجعل بعضه ضروريا فجعل بعض ما ينظر العقل ضروريا وليس ضروريا واستبعد قولهم التناقض
بان القسم الاكتسابي ما بمباشرة النظر والمنقسم الى الضروري ما حصل بنظر العقل والثاني اعم من
الاول ويبعده ايضا انه لما فسر الضروري في الموضعين بمعنيين لم يبق للتناقض مجال فنقول
وجه التناقض بتغير التناقض بمفهومين مختلفين ان يقتضي احدهما سلب الضرورية بعضها او جعل الاكتسابي
ضرورية ولا دفع له سوى ما ذكره الشارح من ان للضروري معنيين بهذا التقسيم اي حاصل في الضروري
والاستدلالي للعلم بمعنى اليقين لا العلم مطلقا لبقاء التصور النظري واسطة الا ان يراد بالاستدلال
نحوه نوعين والمراد باول النظر ما فسره قوله من غير الفكر ولا حاجة في تفسير الضروري غير الاول في
ولا يقدح في التقسيم **قوله** والالهام المفسر بالقاء معنى في القلب بطريق الفيض وقد زاد من تجرد
ليخرج الوسوسة ويمكن ان يقال يستغنى عنه لان الالقاء من الله تعالى لانه المؤثر في كل شيء فقوله بطريق
الفيض يخرج الوسوسة لانه ليس القاء بطريق الفيض بل القاء الله تعالى بمباشرة سبب نشاء من الشيطان
وقيد الالهام بالمفسر لان الالهام بمعنى الاعلام وهو الاعم يكون سببا عند اهل الحق لكنه راجع
الى الخبر الصادق **قوله** صح رد الاعتراض على حصر الاسباب في الثلثة فيه ان المحصور سبب العلم
لعامة الخلق وهو ليس بسبب كذلك اتفاقا فان اريد بالسببية مطلقا اذ الكلام في الاسباب الظاهرة
العادية والعلم الالهامي من السبب الحقيقي بلا توسط سبب ظاهري سوى العقل **قوله** لانه حاول التنبيه

على ان المراد بالعلم والمعرفة واحد واكد هذا التنبيه بان زاد في مفعوله الباء الذي نزاد في مفعول العلم
وفيه قد يختص المعرفة بالعلم المسبوق بالجهل وقد يختص بالثاني من ادراكين يتخلل بينهما جهل **قوله** الا ان
تخصيص الصحة بالذكر يحل الا وجه له يمكن ان يقال لا حاجة لا نكار ان الالهام يكون سببا للادراك انما النزاع
في انه هل على العلم الحاصل به وثوق ام لا فالنزاع يرجع الى انه يعرف به صحة المعلوم ومطابقته للواقع
اولا فنبه بادراج الصحة على ان نفي السببية ليس الا بانه لا يكون سببا لادراكه بل لانه لا يكون سببا
لمعرفة صحة المدرك وكلام من اوقع في جعله سببا انما وقع في ان بعض النبوة كانت بالرؤيا **وقوله**
ويصلح للالتزام على الغير الاول او يصلح لان احد التقييدين كاف وكلمة قد في قوله قد يحصل به العلم
للتحقيق لا للتقليل والافلا يرد لان الكلام في سبب العلم لعامة الخلق وفي كون التواتر حاصلا للالزام
على غير النظر لان مصادفة العلم والمخبرات يقول لم يحصل العلم من خبر هذا العدد ثم من شرط عددا
خاصا يصلح عنه الالزام العدد والتوضيح بخبر الواحد لعدد مما لا حاجة اليه لانه يسبق ان العلم لا يشتمل الظن
والمراد بتقليد المجتهد خبر المجتهد للمقلد المعتقد له فانه يفيد الاعتقاد الجازم الذي يحتمل الزوال **قوله**
فكانه اراد بالعلم ما لا يشتمل بعض كانه اراد بالعلم صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض لا صفة يتجلى بها
بها المذكور لمن قامت به على عكس ما حقق سابقا في مقام توقيف العلم فانما قال كان لاحتمال ان
يكون العلم عاما وتخصيص الاسباب بالاسباب المعتد بها فمن قال كلمة كان جزم صيغة كان غفل **وقوله**
والا فلا وجه يريد فلا وجه لحسب النظام فلا يتاتى قوله كان **قوله** فالعالم تفريع على ثبوت حقايق الاشياء
وتحقق العلم بها وكون العقل بالنظر في الدليل سببا للعلم اذ كونه ينتفي احدهما لم يصح الحكم بحدوث
العالم والاستدلال عليه فتح توقيفه بما سوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع ابحاث الاول ان
المراد بكلمة ما ان كان شيئا ما فلا يصح استثناء الصانع عنه وان كان كل شيء لا يصح في مقام التعريف
لان التعريف للمفهوم لا للافراد فالعبارة الصحيحة ما كان غير الله تعالى الثاني ان المراد بكلمة ما
ان كان اشياء ما يتناول الاشخاص فلا كزيد عالم ولو كان المراد الجنس على ما حقق لم يصح استثناء
الصانع لعدم دخوله تحت الجنس ويمكن اختيار الشق الاول وحمل قوله من الموجودات على معنى من
اجناس الموجودات فيخرج به الاشخاص لكنه يكفي في التعريف حينئذ من الموجودات وفي ذكر ما
سوى الصانع اطالة الثالث ما قيل ان قوله مما يعلم به الصانع لا فائدة فيه واجيب عنه بانه زيد

على التعريف اشارة الى وجه التسمية والاحسن ان يقال العالم اسم لاجناس الموجودات لا مطلقا
بل من حيث انها يعلم بها الصانع وان يقال بالاخراج الصفات من غير حاجة الى الاستثناء على ان
الصفة ليست غير الذات لانها ليست بصفات ولو لم يخرج لم يصح ان العالم بجميع اجزائه محدث
الرابع ان العالم كما يصدق على كل جنس من الموجودات يصدق على جميع الاجناس من حيث
المجموع وهذا الفرد ايضا متعدد على سبيل البدل اذ جميع ما سوى الله من الموجودات يتبدل بزيادة
كل موجود والظاهر ان المراد هذا الفرد بقرينة قوله بجميع اجزائه محدث وانما حصل الارادة به ليستغنى
في الاستدلال عن ابطال التسلسل و يثبت وجود الصانع سواء كان التسلسل باطلا اولا ويرد فعلية
على التحكيم قدم بعض العالم قوله يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض تنبيه على تخصيص العالم بالاجناس
وعلى تعميمه بحيث يشمل ذوي العلم وغيره دفعا لتوهم ما زعمه الكشاف من كونه اسما لذوي العلم
من الملك والجن والانس لانه لا يتم الاستدلال بالعالم بهذا المعنى على وجود الواجب ولو قال عالم الاعيان
لكان انسب لقوله عالم الاعراض ومن قال لو قال عالم الجواهر ليشمل الجواهر المفردة ايضا
لكان اولى لم يعرف انه لو قال كذلك لخرج الجواهر المفردة بمقتضى فهم على انه لا يظهر فائدة لشموله
للجواهر المفردة وقوله فيخرج صفات الله تعالى يعني به عند الاشاعرة لانها غير الذات عند المعتزلة
وخروجها موقوف على ذكر قوله من الموجودات اذ لا وجود للصفات عندهم وحاصله ينبغي ان ينبه عليه
ان خروج الصفات الشخصية من غير اعتبار الجنس في التعريف من غير حاجة الى التمسك بانها ليست
غير الذات وانما الحاجة لاخراج جنس الصفة قوله من السموات وما فيها والارض وما عليها لم يجمع
الارض اتباعا لكلام الله تعالى من جمع السموات وافراد الارض وما فيها وما عليها تفننا ولم يقصد
استيفاء الاجزاء في التفصيل بل فصل البعض وترك البعض اعتمادا على سهولة التفصيل الباقي فلا يرد
انه بقي اعراض السموات ولا يجاب بدخول اعراض السموات في قوله وما فيها لان في اما ان يكون
بمعنى ظرفية موضع الوصف واما ان يكون بمعنى محض المكان والجمع بين المعنيين لا يصح قوله اي تخرج
من العدم الى الوجود للحدوث تفسيران احدهما الخروج من العدم الى الوجود وهو بهذا الاعتبار
صفة الموجود وثانيهما كون الوجود مسبوقا بالعدم وهو بهذا الاعتبار صفة الوجود فلا تنافي ان
ان يحمل المحدث على العالم حمله على المعنى الاول فلذا اختاره ثم فسر الاخراج من العدم الى الوجود

معنى مجازيا

معنى مجازيا والا فالعدم ليس محلا للوجود حتى يخرج منه شيء الى الوجود والى انه لا واسطة
بين الوجود والعدم كما قيل ان زمان تخرج من العدم الى الوجود غير زمان الوجود والعدم
قوله وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها لم تخل قط عن صورة زيد قدمها
بصورها الجسمية بنوعها بمعنى انها لم تخل قط عن صورة جسمية والصورة الجسمية من طبيعة واحدة
نوعية لا تختلف الا بامور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب افراده
ازلا وابدا واما الصورة النوعية فقديمة بجنسها وذلك لان موادها لا يجوز خلوها عن صورها
النوعية باسرها بل لا بد ان يكون منها واحد منها لكن هذه الصورة مشاركة في جنسها
دون ماهيتها النوعية فيكون مستمر الوجود بتعاقب انواعه ولا امتناع في حدوث بعض
الصور النوعية العنصرية كان يكون نوع نار حادثا غير مستمر الوجود بتعاقب افراده الشخصية
اذ يجوز حصوله من عنصر واخر بطريق الكون والفساد ولا امتناع ايضا في استمراره كذلك عندهم
ولا في استمرار نوع المركبات في ضمن افرادها المتعاقبة بلا نهاية واذا عرفت هذا ظهر لك اختلاف
ما في بعض الحواشي في هذا المقام من ان المشهور ان الصور النوعية العنصرية قديمة بالجنس حتى
جوزوا حدوث نوع النار مثلا لكن يشكل بتعاقب صور المطلقات الموجودة بالذات في امر في المواليد
القديم بالنوع فكان الشارح مال الى هذا واراد النوع الاضافي وهذا على انه لا اشكال ببقاء الصور
المذكورة لان المدعى انه لا امتناع في عدم قدم بعض الصور النوعية وكذلك لا امتناع في عدم قدم
المواليد وفي ثبوت قدم شيء من المواليد بالنوع وعدمه بحث وان اراد النوع الاضافي انما
ينفع لو كان للصور النوعية جنس تحت جنس وما يجب بما قيل انما اراد الشارح بالقدم بالنوع
انها قديمة بسبب عدم خلو المادة عن نوع ولم يرد انها قديمة بالشخص بهذا المعنى ايضا قوله
لانه اي جزء العالم لا العالم اذ ليس العين على ما قام بذاته والا لم يكن زائدا عينيا ولما العرض على ما
لم يقم بذاته والا لم يكن الوصف الشخصي عرض وهذا الترديد دليل الحصر وقوله وكل منهما حادث
كبرى لقول المص اذ هو اعيان واعراض فنظم الدليل هكذا العالم منحصر في الاعيان والاعراض
وكل منهما جزء للعالم لانه لا ينتج الا ان العالم جزء للعالم فينبغي ان يؤول بانه اريد ان كل جزء
للعالم اما عين او عرض والعين حادث والعرض حادث ينتج ان جزء العالم حادث وقوله اما قائم

بذاته فهو عين يصدق على المركب من عين وعرض قائم به ولو التزم كونه عينا لا خلل في حصر
العين المركب في الجسم وله تتمة سنأتي في بريعة قوله ولم يتعرض له المص لانه لم يتعرض للبيان لانه
لم يتعرض للمبين لان المبين كبرى مطوية فيكون ما تعرض له وكون المختصر مقصورا على المسائل
يكذبه قوله اذ هو اعيان واعراض الا ان تجعل الفقرات عائبا للالحاق النادر بالمعدوم والقصر الادعائي
يكفي في بيان عدم سياقة التعرض له وقوله دون الدليل يفيد نفي العقد على الدليل والمقصود نفي
التعرض لها قوله فالاعيان ما اي فكل ما ينبه بافراد الممكن على ان التعريف انما هو للمفهوم لا للافراد
فالاعيان جزء عن الافراد ولم يقل باداة التعريف من الجمعية الى الافرادية وما عبارة عن الممكن
ليخرج الواجب اما كون الاعيان قسما من العالم فلا يصح قرينة على جعل ما عبارة عن الممكن لان
الممكن اعم من العالم لشموله صفات الواجب لذاته دون العالم فالصحيح جعل ما عبارة عن جزء
من العالم بتعريف جعله من اجزاء العالم ولك ان تجعله عبارة عن المحدث بقرينة ما سبق ان العالم
بجميع اجزائه محدث واياك ان تقول لا حاجة الى تقييد ما لاخراج الواجب عن التعريف لان القيام لذاته
بمعنى ذكره على راي المتكلمين اخرج الواجب لان القيام بذاته انما يكون بهذا المعنى بعد استناده
الى الممكن او المحدث او جزء العالم ولهذا قال الشارح ومعنى قيامه بذاته وفيه ما فيه قيل تعريف العين
يصدق على المركب من عين وعرض شائع كالسرير والمشهور انه ليس بعين بهذا وفيه ان تحيز هذا
المركب بعينه تحيزات اجزائه وبعضها تابع لتحيز شيء آخر وبعضه ليس بتابع فتحيز المجموع ليس تابعا
ولا غير تابع على ان معنى التعريف ان العين نوع واحد من الممكن وهذا من اجتماع القسمين
قوله ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين ان يتحيز بنفسه المشهور التحيز بالذات عبارات ترجع الى
التحيز بنفسه ومعنى التحيز بالذات ان يكون مشارا اليه بالاشارة الحسية بالذات بانه هنا او هناك
لا عدم كون التحيز معلولا لتحيز شيء آخر حتى يرد عليه تحيز العين من الكل فان تحيزه تابع ومعلول لتحيز
الاجزاء لان الكل معلول للاجزاء ولعل المتكلمين خالفوا الفلاسفة في تعريف القيام بالذات
ليخرج الصفات القديمة عن العرض تحاشيا عن اطلاق العرض عليها ولم يحترزوا عن خروج
صفات المجردات الحادثة عن تعريف العرض لعدم قولهم بوجود مجرد حادث واما المتاخرون منهم
القائلون بتجرد النفس فيشكل تعريف العين عندهم بعين المجرد وكذا تعريف العرض يشكل بخروج اعراضه

ولم يشكل

ولم يشكل على الحكماء دخول الصفات القديمة في تعريف العرض لانهم لا يعترفون بها قوله اي محله الذي
يقوم الملائم التعريف الوصفي بما تحيزه تابع لتحيز غيره ان تغير الموضوع بالمتبوع في تحيز واما قيد
الذي يتقوم به في تعريفهم للموضوع لاخراج الهيولى عن تعريف الموضوع على راي الحكيم وعلى طريقة
المتكلمين لا يصح ان يكون لاخراج الهيولى لانهم لا يعترفون به فهو لاخراج المكان قوله ومعنى
وجود العرض في الموضوع سواء وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع فقد وقفت فيما
بينهم ان معنى وجود العرض في كذا ان يكون وجوده هو وجوده في الموضوع وفسرت بان معناها
عدم تمايز الوجودين في الاشارة الحسية ومعنى عينية الوجودين العينية في الاشارة الحسية
والشارح جعل الاتحاد حقيقيا ورد بانه يصح انه وجد العرض فقام بالمحل ففيه تخلل الفاء
يستشهد بالمغايرة وبان امكان الشيء في نفسه غير امكان ثبوته لغيره هذا ويتجه ايضا انه لو كان وجود العرض مجرد القيام بالغير لكان صح
كل امر اعتباري قائم بالغير عرضا واما قوله ولهذا يمتنع الانتقال عنه ففيه ان امتناع الانتقال
لانه قائم بالمحل ولو انتقل فاما ان يقوم بالمحل الآخر فيلزم تحصيل الحاصل واما ان لا يقوم فلا
يحتاج في وجوده الى محل يقومه لان تشخصه بالمحل قوله بخلاف وجود الجسم في الحيز قال بعض
المحققين في شرح الاشارات اعلم ان المكان عند القائلين بالخلاء فهو غير الحيز وذلك لان
المكان عندهم قريب من مفهوم اللغوي وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير والاعداد
عندهم ما يسميه الحكيم مثلا واما الحيز فهو الفراغ المتوهم المشغول بالتحيز الذي لو لم يشغله
لكان خلاء كداخل الكوز للماء واما عند جمهور الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن من الحاوي
للمحوي قوله وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته لم يقل معنى قيامه بذاته كما قال في تفسير
المعنى عند المتكلمين اشارة الى ان معناه عندهم قدر مشترك شامل للواجب والممكن بخلاف
معناه عند المتكلمين فان معنى قيام الواجب بذاته عندهم غير معنى قيام الممكن بذاته قوله
ومعنى قيامه بشيء آخر اختصاصه المراد بصيرورة الاول نعتا صيرورته نعتا اما بالاشتقاق او
التركيب وترد الصورة فانها يصح نعتا بالتركيب فيقال ذو صورة الا ان يراد بالجر والباء
في قوله اختصاصه به المحل المقوم للشيء وهو بعيد قوله وهو اي ما له قيام بذاته من العالم

مطلب

اشارة الى ان الضمير راجع الى الاعيان والتذكير نظرا الى انه مذكر في المعنى واشار فيه الى توجيه آخر
لكلمة ما في توجيه الاعيان سوى ما ذكره و هو جعله عبارة عن جزء من العالم والمراد بالجزء في قوله
اما مركب من جزئين الجزء الذي لا يتجزى وينافيه في قوله و هو الجسم بانه يحتمل العين المركب من جزئين
فلا ينحصر في الجسم كما ان غير المركب يحتمل الجزء فلا ينحصر في الجوهر وكان المناسب و هو كالجسم كما يحتمل
في غير المركب كالجوهر واعتذر بان اعتراف كثيرين بوجود الجزء جعل احتمال الجزء قويا مستحقا
للالتفات اليه بخلاف المركب من جزئين فانه احتمال صرف واعلم ان الجسم عند الاشاعرة هو
المتحيز القابل للقسمة ولو في جهة واحدة وعند المعتزلة هو المتالف المنقسم الى الجهات الثلث
فقال الجبائي لا بد لذلك القسمة من ثمانية اجزاء وقال العلاف من ستة اجزاء وقال صاحب المواقف
والحق انه يكفي اربعة اجزاء واما القائل بانه يكفي ثلثة اجزاء فلم نعثر عليه قوله وليس هذا نزاعا
لفظيا راجعا الى الاصطلاح هذا الاخالف قول المواقف النزاع لفظي راجع الى اللفظ لانه
فرق بين اللغة والاصطلاح مراده بالاصطلاح اعم لان مراد المواقف ان النزاع من مباحث
اللفظ متعلق باللغة ولا دخل له في تحقيق المعاني التي هي من وظايف هذا العلم ومراده ان النزاع
ليس لفظيا فلا يكون في التحقيق بل يكون اصطلاحا للابعاد حتى يتحقق بجسم بجوهرين او يتحقق
بتحقق الابعاد وبعد الاتفاق على انه يقتضي الابعاد بل يقتضي الابعاد من غير اشتراط التقاطع
على زوايا قائمة حتى يتصور تحققه بثلثة اجزاء و يشترط التقاطع كذلك و بعد اشتراط التقاطع
كذلك هل يمكن ان يتحقق باقل من ثمانية اجزاء اولا قوله بانه يقال لاحد الجسمين في تفاوت وهي
اذا زيد عليه جزء واحد انه اجسم من الآخر فلولا انه مجرد التركيب لكان في الجسمية لما صح تزايد
زيادة اجزاء ان نفي الجسمية اللازمة ممنوعة لان الوصف بالزيادة في الجسمية انما يكون بعد تحققها
سواء كان امرا حاصلا بمجرد التركيب او مشروطا بعدد من اجزاء فانه بعد تحقق قاعدة من الاجزاء
وتحققها تحصل لها الجسمية بزيادة جزء بعد الاجزاء المجبولة على هذا العدد فيزيد الجسمية
على ان في اطلاق الاجسام في اللغة بزيادة جزء في مجال لانه ليس قصدا نحو سماع مبرة في نظر اللغة
قوله والكلام في الجزء الذي هو اسم لا صفة فيه انه لا فائدة في قوله الذي هو اسم لا صفة لانه ليس في الجسم

الاسما

الاسماء في نظره بحث لان الجسم ماخوذ من الجسامة والمعاني اللغوية تكون مرعية في الالفاظ المنقولة
فلا صحيح بان الاكتفاء بمجرد التركيب في الجسمية يناسب الاسم مناسبة تامة دون غيره فهو ارجح
قوله يعني العين الذي لا يقبل الانقسام لا فعلا ولا وهما ولا فرضا لا يخفى انه بعد ما فسر الجوهر بالجزء الذي
لا يتجزى كان المناسب تفسير الجزء الذي لا يتجزى وتوضيحه بتفسير آخر للجوهر الا ان يقال بنيه على ان تفسير
الجوهر بالجزء الذي لا يتجزى تفسير المبهم المحتاج الى التفسير وتطويل المسافة فالاولى تفسير الجوهر بهذا التفسير
او يقال حمل قول المتن وهو الجزء الذي لا يتجزى على بيان اسم آخر للجوهر والقسمة الفرضية والوهمية
اسمان لامر واحد في الشايع وهو المقابلة للقسمة الخارجية المشار اليها بقوله لا فعلا المفصلة
في محله القسمة بالقطع وهي القسمة بالآلة النافذة في المنقسم والقسمة بالكسر وهي ما يقابلهما و
قد يفرق بين الوهمية والفرضية بان الوهمية ما يفرضه الوهم جزئيا والفرضية ما يفرضه العقل كليا و
كلام الشارح مبني عليه ثم كل من الوهمية والخارجية اما بمجرد الفرض من غير سبب حامل عليه او يكون
بسبب حامل عليه كاختلاف عرضين قارين اي مستقرين في محلهما لا بالقياس الى غيره كالسواد والبياض
في الجسم الابلق او غير قارين اي غير مستقرين في محلهما باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيرهما كما في
او محاذيين وتوهم البعض ان القسمة الواقعة بحسب اختلاف عرضين من الانفكاكية التي توجب
انفصالا في الخارج والحق خلافه ثم الفرض ما بمعنى التقدير فالمراد في الفرض المطابق والا فلا يمتنع التقدير
لشيء واما بمعنى التجويز لكما فسر به في تعريف الكلي والجزئي قوله لم يقل وهو الجوهر احترازا عن ورود المنع
او تنبيها على وروده يقال لا وجه للاحتراز عن ورود المنع ههنا دون قوله وهو الجسم مع انه
يتوجه عليه المنع باحتمال العين مركب من جوهرين فردين او من مادي ومجرد ويجاب بان هذا
المنع اقوى لانه يستند الى ما اثبته جمع من العقلاء بخلاف منع قوله وهو الجسم لانه يستند الى مجرد احتمال
عقلي ويرد ان قوله كالجوهر ايضا مما يتجه عليه المنع لانه مما يستند على بطلانه الا ان يقال ابرزه في صورة
المقال الذي لا مناقشة فيه للمحصلين بقي انه لا بد من دعوى الحصر واثباته حتى يتم حدوث العالم
بجميع اجزائه ويثبت المحدث الواجب فلا يقع الترك لدعوى مخالفة ورود المنع وان هذا المنع كان
متوجها على حصر العالم في الاعيان والاعراض اذ العين ما يتحيز بنفسه والعرض ما تحيزه تابع لتحيز الغير عنه
ولم يحترز عنه في الموجب للاحتراز ههنا قوله بل لا بد من ابطال الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة

فيه انه لا ينافي ثبوت العقول والنفوس المجردة حصر العين الغير المركب في الجوهر اذ العين هو المتحيز بالاصالة
وليست العقول والنفوس متحيزات قوله وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد بل لا يمكن وجوده اذ
في امكان وجوده اختلال ثبوت الهيولى والصورة وفي قوله اقوى ادلة اثبات الجزء تعريض بالامام
الرازي حيث حكم بان اقواها الاستدلال بالحركة وتضييق ساحة البيان هنا عن الكشف عن حلية
الحال والسطح مقيد بالاستواء غفل الشارح عنه وكذا قيد الخط بالمستقيم لانه اللازم وكانه ترك الشارح
لان مطلق الخط ثابت في الكرة ولا يلزم من الدليل وجود الخط المستقيم يلزم وجود مطلق الخط فمن اصلح كلام
الشارح بتقييد الخط بالمستقيم مستدلا بانه اللازم من الدليل لم يأت الا بالتطويل وقد ترك الشارح
بعضا من هذا الدليل وهو انه لو ماسته بالتحرك جزئين لكان فيها سطح لان التماس بالجزئين لازم
لا محالة فوجود الخط لازم البتة فلا حاجة الى حديث السطح وللقائل ان يمنع امكان الكرة الحقيقية
ويمنع امكان السطح المستوي لانه يستلزم الجزء والجزء محال واورد ممنوع تلقيه منع امكان الكرة الحقيقية
ومنع امكان السطح المستوي ومنع وجود موضع التماس ودفعه والمقام لا يحتمله قوله والاشهر عند
المشايخ وجهان فيه مسامحة اذ ليس كل من الوجهين اشهر الوجوه فاعرفه قوله لم يمكن الخردلة اصغر من
الجبل لانه يلزم تسلسلات غير متناهية في كل جسم وكما ان تبطل انقسام العين لا الى نهاية ببرهان
التطبيق قوله وذلك انما يتصور في المتناهي وذلك لانه اذا كان غير متناه اكثر من غير متناه تبطل
عدم تناهيهما ببرهان التطبيق وبهذا اندفع ما يقال ان العقل جازم بان جميع مراتب الاعداد اكثر من
مما بعد العشرة منها وكذلك معلومات الله اكثر من مقدوراته نعم لو نوقش في جريان برهان التطبيق
في امثالها لكان له وجه قوله والكل ضعيف وفيه رد لما قاله صاحب المواقف بعض تلك الحجج وان كان
يمكن عنه الجواب جدلا ففيه للمنصف اقناع وطمأنينة بالظن ولو جبل كساد الضعف الى المجموع
لكان الرد ابلغ قوله اما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة فان قلت انه لا خط في الكرة لا
نقطة فيها عند الحكيم لان نهايتها سطح واحد غير متناه والنقطة نهاية الخط قلت لما لا نقطة فيها
لا جزء لا يتجزى فيها فلا استدلال بوضع الكرة على السطح على ثبوت جزء اتجه المنع بانه لا يلزم منه الا وجود النقطة
القائم بالكرة لا وجود جزء فلا توجيه لايراد انه لا نقطة في الكرة عند الحكيم ولا حاجة في دفعه الى ان النقطة
يكون نهاية السطح المخروط عندهم على انه لا ينفع في دفع انه لا نقطة في الكرة عندهم وقوله وهو لا يستلزم

بثبوت

بثبوت الجزء رد لاستدلال المتكلمين على اثبات الجزء بثبوت النقطة من انها اما عين فيثبت الجوهر الفرد
واما العرض فلا بد له من محل غير منقسم فذلك المحل هو الجوهر قوله وليس فيها اجتماع اجزاء منع كون
اجتماع الاجزاء بجسم لا الذاته بانها متصل واحد في ذاته غير فلا بل لا افتراق وانما الافتراق المحسوس
من اغلاط الحس فانه لا افتراق بل بانعدام جسم واحد وحدوث جسمين آخرين قوله لان الجزء الذي
تنازعنا فيه ان امكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى عليه دفعا للعجز قلنا امكن افتراقه وهما وفرضا وهنا
الامكان لا يوجب الدخول تحت القدرة وبهذا اندفع ان حاصل الوجه الثاني ان الكل ممكن مقدور
لله تعالى فلو ان يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية في كل متفرق واحد جزءا لا يتجزى اذ لو امكن
تجزيه لم يوجد الافتراقات الممكنة بعد ولا يجاب بهذا التقرير ما ذكر الشارح بهذا كيف وامكان
التجزي فرضا ووهما لا ينافي وجود الافتراقات الممكنة في نفس الامر ويمكن دفع الوجه الاول بان
الانقسامات غير متناهية عندهم بمعنى ان العقل لا ينافي القسمة الى حد لا يكون بعدها قسمة
لا ان جميع الانقسامات الغير المتناهية بالفعل والصغر والكبر منوطان بكثرة الاجزاء بالفعل
وقلتها ودفع الثاني بان الانقسامات الغير المتناهية عندهم الى اجزاء منقسمة اذ لا يمكن تالف
المنقسم من غير المنقسم فلو فرض اتحاد جميع الانقسامات الممكنة لم يحصل الا اقسام الا وهي قابلة
للقسمة وما اورد على الوجه الثاني من انه يدل على امكان الجزء لا على وجوده والمدعى هو الوجود
يمكن دفعه بانه اذا امكن الجزء فاخرج الهيولى من حيز الوجود الى حيز الامكان فيحكم بوجوده
الممكنين لا محالة قوله وادلة النفي ايضا فلا يخلو عن ضعف فيه اشارة الى ان ادلة النفي اقوى
فتفطن وكفاك شاهدا على قوة النفي انه لا يقدر العقل على تعقل ذي حجم تركب من امور لا حجم
لشيء منها وبنحوه على قوله ولهذا امال الامام الرازي في هذه المسئلة الى التوقف ان ضعف
ادلة الاثبات وعدم خلو ادلة النفي عن ضعف لا يوجب التوقف لان ما قل ضعفه يرجح
ولك ان تقول في قوله مال تعريض بان التوقف عن هذا ميل عن الطريق المستقيم قوله فان
قيل هل لهذا الخلاف ثمرة فيه لطافة من وجهين احدهما ما لا يخفى على من له ادنى فطانة وثانيهما
ان ثمرة الخلاف مشهورة بالضعف وعدم الصلابة فالتعبير فيه عنها ضعف لطيف وفي
قوله قلنا نعم في اثبات الجوهر الفرد دون قوله فيه نجاة تنبيه على ان الثمرة للمتكلمين لا للحكماء ولا يخفى

ان طامات الفلاسفة في اثبات الهيولى القديمة الابدية فلو ثبتت حادثا بعد العدم ويعاد لم يكن فيه خلل
فمنع قدمها اهون من اثبات الجزء ونوقش في انتفاء دوام حركة السموات والارض على اصل
هندسي كما يشهد به بيانهم دوامها قوله ما لا يقوم بذاته بل بغيره فيه خلل لان بل لا يجاب بها نفي عن
المتبوع للتابع والمثبت للتابع تبعية العرض له في التحيز والمنفي عن المتبوع ليس تبعية العرض
لان القيام بذاته ليس بانتفاء التبعية في التحيز للذات فتامل وقوله او مختصا به اختصاص الناعت
بالمنعوت اشارة الى ان تعريف العرض على مذهب الحكيم ولا يخفى ان تعريف العرض بما لا يقوم بذاته
لا يتم على مذهب الحكيم فانه يصدق على الصورة ولا بد من تقييد الغير بما يقوم محل التعريف عليه
في هذا المقام من قصور الكلام ولعل من قال معنى القيام انه لا يمكن تعقله بدون المحل اراد به استحالة
وجوده بدون المحل كما وقع في تعريف المتواتر قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب بمعنى استحالة
تواطؤهم على الكذب فلا يرد اختصاصه بالاعراض النسبية قوله قيل هو من تمام التعريف احترازا
عن صفات الله تعالى بقوله قيل على ضعف هذا القول اما ما قيل ان ما في تعريف العرض عبارة
عن الممكن وكل ممكن حادث فلم يدخل الصفات في التعريف حتى تخرج بقوله وتحدث آه واما ما حكى
ان يقال انها لم تدخل الصفات في التعريف على مذهب المتكلمين لان عدم القيام بذاته عبارة عن
التبعية في التحيز ولا على مذهب الحكيم لانه لا وجود للصفات عندهم او انه لا يصح التعريف على المذهبين
لانه لا يصدق التعريف على اعراض المجردات فيخرج عن كونه جامعا على مذهب الحكيم او انه يكفي
لاخراج صفات الله تعالى وتحدث ولا حاجة الى قوله في الاجسام والجواهر او انه يكون الاستدلال
على حدوث العرض ضايعا فان قلت اذا لم يجعل من تمام التعريف ويكون التعريف شاملا
لاعراض المجردات على مذهب الحكيم لا يصح هذا الحكم قلت يمكن ان يقصد بجعل قوله في الاجسام
قيد الحكم ولا يبعد ان يقال المقصود منه بيان ان العرض كما يقوم بالجسم يقوم بالجوهر ايضا او بيان
ان العرض لا يقوم بالعرض اورد على جوازه قيام العرض بذاته وحدوثها لا في محل قوله كالالوان قدمها
اهتماما بشانه لانكار القدماء وجوده وجمعها مع الاكوان مع انها انسب بالطعوم والروايح
لتناسبهما لفظا وخطا قال صاحب المواقف الحق التوقف في كون بواقي الالوان بالتركيب
لا غير لاحتمال ان يكون من بواقي الوان بسائط من غير التركيب وان تحصل بالتركيب ايضا

والاكوان

قوله والاكوان هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون وجه الحصر ان حصول الجوهر في الحيز
اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر اولا الثاني وهو ما لا يعتبر بالقياس الى جوهر آخر ان كان مسبوقا
بحصوله في ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فحركة والاول وهو ان يعتبر حصول
الجوهر في الحيز بالنسبة الى جوهر آخر فان كان بحيث يمكن ان يتخلل بينه وبين ذلك الآخر جوهر
ثالث فهو الافتراق والا فهو الاجتماع وانما قلنا بامكان التخلل دون وقوعه لجواز ان يكون
خلاء اي مكان خال عن المتحيز عند المتكلمين كذا في شرح المواقف واورد عليه الحصول في
الحيز في آن الحدوث فانه خارج عن الحركة والسكون وان العرض ايضا متحيز بحصوله في الحيز لا يخرج
عن الامرين فيلزم التسلسل وقيام العرض بالعرض ودفعه ان حصول العرض في الحيز بالعرض لا بالاصالة
فهي ليست بصفة موجودة حتى يلزم التسلسل وقيام العرض بالعرض ويرد ايضا ان اجتماع الهواء شيء
يلزم ان يخرج من تعريف الاجتماع لانه يمكن ان يتخلل بينهما ثالث لجواز تكاثف الهواء بعد تخلل
ويمكن دفعه بان المراد امكان التخلل من غير تغير احدهما عن حاله او يقال الهواء المتكاثف
لم يبق في حيزه بعض غيره قوله وانواعها اربعة اي اصول انواعها بقرينة قوله وتتركب منها انواع
لا تحصى والعفوصة يقبض بها ظاهر اللسان وباطنه معا والقابض يقبض ظاهره فقط وهو في جرم
الملايمة دون العفاصة وفوق الحموضة والتفاهة هي طعم اضعف من الحلاوة واقوى من الدسومة
الا ان هذه الكيفية لا تؤثر في المذاق لضعفها والجسم الحامل لها لا ينفذ فيه لتوسط بين اللطافة
والكثافة قوله وانواعها كثيرة قال الشارح في شرح التلخيص لا حصر لانواع الروايح ولا اسماء لها
الا من جهة الموافقة والمخالفة كرايحة طيبة ومنتنة ومن جهة الاضافة الى محلها كرايحة المسك او الى
ما يقارنها كرايحة الحلاوة قوله والاظهر ان ما عدا الاكوان لا يعرض الا للاجسام اي ما عدا الاكوان
من الامور المذكورة كما يتبادر من السياق او مطلق على ما هو حق عموم اللفظ فلا يعرض العلم
ايضا الا لها وقيل هذا ينافي ما في شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة باحدى الحواس تختص لا يحتاج
الى اكثر من جوهر واحد عند المتكلمين هذا ويمكن الجمع بانه كلام الشارح في الوقوع وكلام شرح
التجريد في الامكان قوله فنقول العالم حادث اي كل من الاعراض والاجسام والجواهر حادثة
بجميع اجزائها والا لما يثبت حدوث العالم بجميع اجزائه او كل جوهر وجسم وعرض حادث

والاول اظهر من السابق للاحق قوله وبعضها بالدليل ح وهو طريان العدم يكون حدوثه مما يحصل بالدليل
بالمشاهدة بان نوض بعد الضد تارة اخرى الا انه اراد حصل مشاهدة ضد كافية في حدوثه الضد السابق
ولا يخفى ان ما يعرف حدوثه بالمشاهدة لا يحكم العقل بحدوث جميع افراد نوعه بالمشاهدة بل لابد
من الاستدلال على حدوث ما لم يشاهد حدوث افراده فهذا الاعتبار يصح قوله فبعضها بالمشاهدة
وبعضها بالدليل ويمكن الاستدلال على حدوث الاعراض بالحاجة لاحتياجها الى ذات يقوم به قوله يقوم به ح
والمستند الى الواجب القديم قديم ليس المقصود اثبات القدم لان العدم موضوع بل المقصود
ان القديم لا ينعدم فينبغي ان يقول و المستند الى الموجب القديم لا ينعدم فلهذا قيل مراده بالقديم
المستمر وهو تكلف ويمكن ان يوجه كلامه بانه مقدمة ثابتة للزوم الاستناد الى القديم بطريق الايجاب
في حصل الاستدلال ان المستند الى القديم بالقصد حادث فلا يكون استناد القديم الى القديم بالقصد
والمستند الى الموجب القديم قديم فيلزم الاستناد الى القديم بالقصد والمستند الى الموجب القديم
قديم بالايجاب والحكيم يستند الحادث الى الموجب بناء على توقف وجوده على استعدادات غير
متناهية ويبطل المتكلم عدم تناهي سلسلة الاستعدادات ببرهان التطبيق والحكيم يمنع جريان
برهان التطبيق في سلسلة لا تجتمع اجزاؤها وقد يقال يجوز ان ينعدم القديم المستند الى القديم
الموجب باستناده الى شرط عدمي كعدم حادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث يزول المستند لزوال
شرطه لان زوال علته ويجاب بان عدم الازلي اما ان يستند بالازلي فلا يتصور زواله حتى ينعدم
القديم واما ان يستند بامور زائلة غير متناهية اما وجودية او عدمية فيلزم وجود امور غير متناهية
لان زوال كل عدم يتحقق بوجوده وفيه لو كانت عدمات الحوادث يلزم من زوال كل عدمي وجود
اما لو كانت اعتبارات واضافات لا يلزم من انتفائها وجود امر اما الاعيان لا يخفى ان بعض الاعيان
ايضا توقف حدوثه بالمشاهدة ولو قال في بيان المقدمة الاولى خلافها الا تخلو عن الحركة قوله
وما يقابلهما الاجماع عليه ان الحدوث قوله وهذا معنى قولهم الحركة كونان في آنين في مكانين يعني
ارادوا بقولهم الحركة كونان في آنين في مكانين انها الكون في المكان الثاني بعد الكون في المكان
الاول وارادوا بقولهم السكون كونان في آنين في مكان واحد انه الكون الثاني بعد الكون الاول
فتسامحوا في جعل الكون السابق الذي هو شرط تحقق الحركة والسكون جزءا منهما وجعلنا دليل كلامهم

بانه لوكان

٢٢

بانه لو كان على ظاهره يلزم ان يكون الكون الثاني في المكان الاول مع الكون الاول فيه سكونا ومع
الكون الاول في المكان الثاني حركة فيكون الكون الواحد جزءا من الحركة والسكون فلا يتميز الحركة عن
السكون بالذات بحيث انه يكون الساكن في زمان سكونه شارعا في الحركة ولا يتعقل به احد هذا ومن وجه
التاويل انه يصدق تعريف الحركة على الكون الاول في مكان والكون الثاني في مكان آخر مطابقا
للحركة ولو كان السكون هو الكونين في مكان لكان الكون الاول جزءا من الحركة والسكون ولكان
المتحرك من الثاني الى المكان الاول ساكنا لان له كونين في مكان واحد ممن قال ان قوله وهذا معناه
مبني على ما ينبغي لان في الحركة والسكون اختلافا فمنهم من قال انها مجموع الكونين ومنهم من قال
كونه واحدا لم يأت بشيء لان الشارح يوفق بين الفريقين برد عبارة احدهما الى ما قصد الاخر
وبالجملة لا يشتمل التعريف الحركة الوضعية لانه لا يكون للمتحرك بها الا في المكان الاول ويرد عليه ان
شيئا من الوجهين لا يوجب الاخراج بان الحركة من ظاهره وكانه لذا قيل الحق ان السكون مجموع الكونين
في مكان واحد والحركة كون اول في مكان ثان وما يجاب به عليه ان المراد بكونين في مكان ان
اول السكون في ذلك وما بالكون الثاني في مكان اول ما هو الكون الثالث وانه يلزم ان يكون جسم في مكان
سكونا مع انه لا يصدق العرف واللغة ولا يذهب عليك انه سواء كان الحركة والسكون الكونين
او الكون الثاني يستلزم عدم خلو العين عنهما عدم خلوه من الحادث اذ الحركة والسكون مركبان
من الكون الثاني او هما عينه فهي حادثان ويستلزمان الحادث فلا حاجة لنا الى اثبات حدوثهما
بما ذكره الشارح قوله فلا يكون متحركا لا يكون ساكنا فيه اشارة الى ان انتفاء كونه ساكنا اظهر
من انتفاء كونه متحركا ووجهه ان السكون هو الكون الثاني وهذا كون اول فليس بكون
في شيء واما الحركة فهو الكون الاول بعد الكون في حيز اخر وهذا الكون اول لكن ليس بعد الكون في
حيز اخر قوله بخلاف المتقدمين فانا فيه من تسليم المدعى حد هذا الدليل ان العين لا تخلو
عن الحركة والسكون وتجويز ان تخلو عنهما بان يكون في اول زمان الحدوث لا يوجب تسليمه
ولو اريد المدعى في هذا المقام وهو ان الاعيان كلها حادثة او انها لا تخلو عن الحوادث فتجويز
كون عين في اول زمان الحدوث لا يوجب تسليمه ايضا فالجواب ان يقال من الراس ان المقدمة
الاولى [illegible] الجسم او الجوهر لا يخلو من الكون في حيز وهو اما مسبوق بالكون في هذا الحيز او بالكون

في حيز آخر او غير مسبوق بكون آخر والكل حادث بلا خفاء قوله على ان الكلام في الاجسام التي تعددت
فيه الاكوان لو قيل الاجسام التي تعددت فيه الاكوان لا يخفى ان الكون في حيز فان كان مسبوقا بكون آخر
يتجه عليه المنع بانه يجوز ان لا يكون مسبوقا بكون آخر فلا ينفع تخصيص الكلام الا ان يتكلف و
يقال المراد انه لا يخفى على الكون الثاني في حيز فيصح قوله فان كان مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز
بعينه فهو سكون وان لم يكن مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بل في حيز آخر فتحرك لكن بعد يتجه انه
لا يثبت بانه لا يخلو ذلك المعين عن الحركة والسكون لان ذلك المعين ايضا في ان الحدوث لا يخلو عن
عن الحركة والسكون نعم يثبت ان هذا المعين حركة او سكون وهو كاف في انه لا يخلو عن الحادث
ولو ان نعتبر ان هذا المعين لا يخلو عن الحركة والسكون لكان قديما لانه يستدعي ان لا يكون له كون
اول ولا يكون لكونه اول والاظهر في اول كونه عن الحركة والسكون لا يقال تخصيص الكلام بالاجسام
المذكورة يفوت اثبات حدوث جميع الاعيان لانا نقول ما لم يتعدد فيه الاكوان مستغن عن
البيان والاولى على ان الكلام في الاجسام والجواهر التي تعدد فيها الاكوان والتوجيه يقتضي تقديم
الجواب الثاني لان في الاول تسليم المنع ودعوى عدم الضرر وفي الثاني دفع المنع فيقتضي تأخير
الجواب الثاني في المتن بعد ايهام العقول واما حدوثهما فلانهما من الاعراض وهي غير باقية الاولى
وقد ثبت حدوثهما وما ذكره من عدم بقائها فانما هو على مذهب الاشعري قوله يقتضي المسبوقية
اي الزمانية بالغير وهو محال الاول وكون الحركة على النقيض يستلزم عدمها المنافي لقدمها وكون
السكون جائز الزوال ينافي القدم الموجب لامتناع الزوال وفيه بحث لان الامكان الذاتي
لا ينافي القدم وقوله وقد عرفت ان ما يجوز عدمه يمتنع قدمه فيه ان ما عرفت ان العدم ينافي
القدم لا منافات امكانه اياه قوله وانه يمتنع وجود حكمي يتقدم بذاته الواو حالية فتفطن
ولا تخرج عن الطريق السوي فقال بالنفوس المجردة بعض المتكلمين ايضا كالغزالي وانما جعل
المدعى حدوث ما ثبت وجوده لان ما لم يثبت لا يصلح دليلا على وجود الصانع وفيه بحث لان
ما لم يثبت وجوده ولا يصلح دليلا لكن لا بد من دعوى حدوثه على تقدير تحققه والا فلا يثبت
ان المحدث للعالم هو الله لجواز ان يكون القديم الآخر الآن يقال هنا لا يثبت احتياج العالم
الى القديم وانه لا بد من قديم يستند اليه الحوادث واما انه الواجب لذاته واحد الى غير ذلك فلا يحتاج الى

فلا تطلب

فلا تطلب من هنا فان تم بطلان تعدد القدماء وبطلان تعدد الصانع تم والا فلا قوله لان حدوث
الاعيان يستدعي حدوث الاعراض اي حدوث الاعيان التي تثبت يكفي في حدوث
اعراضها الثابتة واما اعيان اعراض لم تثبت في الخارج ما يحتاج فيه لان الكلام فيما ثبت وجوده
والمراد حدوث جميع الاعراض اذ لحدوث جميع الحركة والسكون يثبت حدوث الاعيان
وبحدوث الاعيان يثبت وجود كل عرض فلا دور ولا حاجة الى قوله حدوث الاعراض على
على حدوث باقي الاعراض قوله الثالث الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة اه المراد
بالحالة المخصوصة الوقت المخصوص وقوله بل هو عبارة عن عدم الاولوية او عن استمرار الوجود
اشارة الى تعريفي الازل وهما زمان لا اول له او زمان غير متناه في جانب الماضي وتقرير الاعتراض
يمكن بوجهين احدهما منع لزوم ثبوت الحادث بل اللازم ليس الا حوادث غير متناهية يثبت
للعين الازلي لا واحد منها في كل زمان ولا يرد فيه جواب الشارح وثانيهما منع بطلان التالي
يستدعي الحادث بالنوع قوله والجواب انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم
المطلق مع حدوث كل من الجزئيات فيه ان كل جزئي حادث بناء على ان لوجوده بداية واما المطلق
فلا بداية لوجوده اذ لا بداية للجزئيات لعدم تناهيها وما يقال ان هذا الجواب مبني على ابطال تناهي
الجزئيات الموجودة ببرهان التطبيق فلا يتحمله سياق الكلام نعم يمكن ابطال القدم بالنوع به
وما يقال من ان المطلق حادث بحدوث كل جزئي ولا بداية لوجوده باعتبار جميع الجزئيات فهو قديم
وحادث ولا استحالة في اتصاف المطلق بالمتقابلات ففيه انه لا بداية لوجود المطلق فكيف يكون
حادثا بحدوث جزئي لوجوده بداية وتنقض هذا الجواب بنعيم الجنان فانه غير متناه مع تناهي كل نعيم
واجيب بان معنى عدم تناهي نعيم الجنات انه لا ينتهي الى حد ليس بعده شيء لان كل نعيم لا يتصف بعدم التناهي
بهذا المعنى ايضا وللنقض جواب غير متناهية اذ الطبيعة تتصف بكثير من الامور المتقابلة
ولا يتصف جزئي من جزئياتها به ولا يذهب عليك ان منافات القدم للعدم انما يتم في القديم
بالشخص واما في القديم بالنوع فلا يمتنع ان ينتهي افراده في الابد قوله الرابع لو كان كل جسم
في حيز لزم عدم تناهي الاجسام وبرهان التطبيق يبطله والاشتباه لا يخفى بتحيز الجسم في حيز
لزم عدم تناهي الاجسام فبرهان التطبيق يبطله بل يلزم تحيز الجسم ايضا بناء على هذا التقدير الحيز

ان الجوهر لا سطح له حتى يكون له حيز والكلام يلزم عدم تناهي الجواهر وذكر الجسم في توريق الحيز عند
المتكلمين قاصر والصحيح ما يشغله الجسم او الجوهر والعون بان ذكر الجسم في التوريق لان الكلام
في حيزه فقط فيه ان البحث لا يختص بالاجسام وايضا قوله وينفذ فيه ابعاده يوجب خروج حيز جسم مركب
من جزئين لانه لا ينفذ فيه ابعاد لانه لا ابعاد له ولا يخفى ان ترتيب الايرادات لسند جعل هذا الايراد
ثالث وجعل الايراد الثالث رابعا **قوله** ولما ثبت ان العالم محدث تنبيه على جعل المحدث للعالم
موضوع الحكم والاحق بكونه محكوما عليه هو انه الموصوف بما ذكر ومحصوله انه علم ما يستحق الذات
بعنوان المحدث للعالم والمجهول عينه فاللائق ان تجعل على المحدث ما هيته **قوله** والمحدث للعالم
هو انه لم يجعل والمحدث جعل المقام مقام الضمير لان الكلام فيما سبق في العالم باعتبار
ما ثبت من اجزائه وهنا في العالم مطلق وذكر صيغة الفصل بين العالم والمبدا لا يتضح وجهه
لانه للفصل بين كون الخبر خبرا وبين كونه نعتا والعلم لا يصلح لكونه نعتا وكانه لذلك فسر الشارح
اسمه بالمفهومات الكلية القابلة لان يوصف بها وافاد رجح الذات لانه ربما يطلق واجب
الوجود على صفاته وصف واجب الوجود بالذي يكون وجوده من ذاته تنبيها على زيادة
وجوده كما هو المذهب **قوله** ولا يحتاج اه اي بمعنى انه لا يحتاج وجوده الى شيء بان غيره يحتاج
الى وجوده ولا يحتاج الى وجود شيء بغير ذاته لان المراد بالشيء الموجود ولا يحتاج وجوده
الى ماهية الموجود بهذا الوجود لا الى موجود فقط ولو جعل ضمير يحتاج الى الذات فالمراد
سلب الحاجة في الوجود وصفاته الموجودة حقيقة واعلم ان المراد بالذات الاول الشخص وبالذات
الثانية الماهية فان وجوده متميز عن ماهيته لا عن شخصه ولذا لم يكتف بضمير الذات في وصف
واجب الوجود ورد للملاحدة المخالفين في وجوده وقال في شرح المقاصد خالفت الملاحدة
في وجود الصانع لا بمعنى انه لا صانع للعالم ولا بمعنى انه ليس بموجود ولا بمعدوم بل بمعنى انه مبدع مبدا
لجميع المتقابلات من الوجود والعدم والكثرة والوحدة والوجوب والامكان فهو متعال عن ان
يتصف بشيء منها فلا يقال له موجود ولا معدوم فلا واحد ولا واجب مبالغة في التنزيه ولا خفاء
في انه هذيان بين البطلان **قوله** اذ لو كان جائز الوجود الدليل على تقدير تمامه لا يثبت المدعى
لانه لا يثبت كون وجوده من ذاته لانه لو كان داخلا في العالم لم يكن محدثا للعالم والمفروض خلافه

وقفل

[illegible]

ومحصل الدليل انه لو كان جائز الوجود لكان داخلا في العالم والتالي باطل لانه لو كان داخلا في العالم
لم يكن محدثا للعالم والمفروض خلافه ولانه لا يصلح علما على وجوده المبدا وما هو كذلك غير داخل في العالم
فقوله مع ان علاوة وارشاد فيها على منع مع وفيه بحث لانه ان اراد بقوله فلم يصلح محدثا للعالم
انه لم يصلح محدثا لجميع العالم فمسلم لكن التالي ليس خلاف المفروض لان المفروض كونه محدثا لمحدثات
العالم فيجوز ان يكون في العالم ولا يكون حادثا ولا يكون مبدأ لما هو حادث منه وان اراد انه — يصلح
لم يحدث لما سواه من العالم فالملازمة ممنوعة ثم قيل ان الملازمة ممنوعة لان صفات الواجب جائز الوجود
وليس من العالم وفيه ان المراد انه لو كان الذات جائز الوجود لكان داخلا في العالم اذ
كل ذات جائز الوجود يصدق عليه انه ما سوى الله مما يعلم به الصانع بخلاف صفاته مع ان ما قيل انه
لا يجوز لان فيه تسليم المدعى واعترافا بوجود الواجب لان المنع بسند ما هو مسلم عند المستدل دون
المانع للالزام لا يوجب تسليم المدعى وفي قوله اسم لجميع ما يصلح علما على وجوده بحث لانه ان اراد
بالجميع الكل الافرادي فمع انه مستلزم لان يرد انه ليس اسما لكل شخص كلام وان اراد المتبادر من الجميع
فهو واحد من افراده لا يكون العالم اسما له وما يقال ان الصفات تصلح لان تجعل علما على وجود
الواجب ومن جملة جميع ما يصلح علما على وجود مبدا مع انها لم تدخل في العالم هذيان اذ لا صحة
لكون الصفة علما للذات اذ لا يمكن ان يصدق بثبوت الصفة الا بعد التصديق الا بثبوت علته
فتامل **قوله** وقريب من هذا اشارة اليه هو ما قيل العلاوة اذ لا قرب بين العلاوة وما يقال بل
لا مناسبة بينهما فلا قرب وقريب من ذلك والاوفق بان هذا استدلال بالحادث على المحدث
وما يقال استدلال من الممكن على الواجب ولا يخفى ان ما يقال اسبق لانه من الحكيم السابق على
المتكلم فالظاهر هذا قريب مما يقال وان ورد ما ذكر من البحث على هذا دون ما يقال يمنع
كونه قريبا منه واعلم ان كل محدث او ممكن من جملة ما يصلح ان يكون علة له مبني على ان علة
الكل يجب ان يكون علة لكل جزء ويتعلق به ابحاث كثيرة لا يحتملها المقام وقد يتوهم ان هذا
دليل على وجود الصانع من غير افتقار على ابطال التسلسل وفيه ان هذا دليل على وجود الصانع — **قوله**
من غير افتقار الى ابطال الدور ايضا لا يخفى فلا وجه لتخصيص النفي بالافتقار الى ابطال
التسلسل وبعضهم زعم مثله بوجهين احدهما ان الدور يستلزم التسلسل اذ يوقف الدور ويتعدد بالاعتبار

لا الى نهاية اذ الموقوف عليه غير موقوف فنفس الشيء من حيث انه موقوف غيره من حيث انه موقوف عليه فيترتب نفوس غير متناهية والمراد بالتسلسل المذكور اعم مما هو لازم الدور وقد زيف السيد السند هذا الاستلزام بعد توضيحه كما هو حقه في شرح حواشي المطالع فارجع اليه على ان التسلسل في الامور الاعتبارية وليس باطلا وثانيهما ان ذكر الشارح بعد ذكر الدور لانه لما ذكر ان ما اكتفى بالتذكير عن الذكر وهذا يبين ان قول الشارح بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل يتضمن الاشارة الى دليل بطلان الدور ايضا فمن قال اعلم انه يمكن ان يستدل بهذا الدليل على بطلان الدور ايضا بان يقال مجموع المتوقفين ممكن فعلته اما نفسه او جزءه وهما باطلان او خارج وهو علة البعض فينقطع التوقف عنده فلا دور لم يرد الا تفصيل ما اجمله الشارح وليس كذلك بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل **قوله** او رد عليه ان ثبوت الواجب يتم بمجرد خروج العلة عن السلسلة واما الانقطاع فيضم مقدمات اخرى وهي ان يقال ذلك الخارج لا بد ان يكون علة للبعض وذلك البعض طرف السلسلة والا يلزم كون الواجب معلولا او دخول ما فرض خارجا فظهر ان امر الافتقار بالعكس وهذا اقول فرق بين ثبوت الواجب والصانع والمراد بوجود الصانع وجود الواجب الصانع لكل ممكن بواسطة الصانع او بدونها ولا يثبت بمجرد افتقار الممكنات بامرها الى الصانع ان يكون الصانع لكل ممكن واجبا كذلك انما يثبت ان صانع جميع الممكنات من حيث الجميع هو الواجب فيجوز ان يكون صانع لكل ممكن ممكنا على وجه التسلسل انما يثبت كون مبداء كل ممكن واجب الوجود بان يجب انتهاء سلسلة الصنع الى الواجب ثم اعلم ان هذا المقام ليس الا مقام اثبات الصانع للممكنات سواء كان متعددا او واحدا بالاختيار او بالايجاب بواسطة في البعض او بلا واسطة في الجميع والكل من اثبات الوحدة والاختيار ونفي الواسطة مقام وبعض هذه الامور انما يثبت باعتبار انه الاحق والاولى بالصانع لا التوقف وجود الممكن عليه **قوله** وهي لا تخلو ان يكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشيء علة لنفسه هذا وبيطل كون العلة نفسها وهو ظاهر وكونها بعضا ايضا لانه اذا كان علة للسلسلة كان علة لكل بعض منها لان علة الجميع ليس الا علة الاجزاء ومنها نفسه وكذا قوله لعلله لانه اذا كان البعض علة لكل بعض كان علة لعلله

واذا كان

واذا كان البعض علة كان علة لكل بعض منها لان علة الجميع علة كل بعض فيكون السلسلة علة لنفسها ولعللها التي هي اجزاءها ولا يلزم على تقدير كون العلة نفسها او بعضها توارد العلتين على معلول في بطلان التسلسل لانه اذا كان المجموع او البعض علة لكل بعض فينقطع السلسلة لا محالة **قوله** فيكون واجبا وينقطع السلسلة وذلك لان الواجب لما يكون علة للجميع اذا كان علة لكل جزء فينقطع السلسلة والمشهور في بيان الانقطاع ان علة الجميع يجب ان تكون علة لشيء من الاجزاء وذلك الجزء يجب ان لا يكون معلولا لجزء اخر من السلسلة لامتناع اجتماع العلتين فيه الكلام في المستقل بالفاعلية بهذا ولا يخفى انه يوجب ذلك الجزء المعلول انقطاع سلسلة الممكنات وهو خلاف المفروض لكان الواجب يوجب انقطاع سلسلة العلل ويمكن ابطال التسلسل بانه لو كان التسلسل لاحتياج السلسلة الى علة والتالي باطل لانه لا يجوز ان يكون العلة نفسها ولا جزءها ولا خارجا لان علة السلسلة علة لكل جزء وذلك يوجب بطلان السلسلة وتوارد العلتين حاصلت هذا الدليل منقوض بمجموع الممكنات والواجب فان الجميع محتاج لا محالة الى علة مع ان علته ليست الاجزاء قلت الجميع من الممكنات محتاج الى علة هو علة لكل جزء بخلاف الجميع من الواجب والممكن فانه يحتاج الى علة هو علة البعض وللقائل ان يمنع وجوب كون علة الكل علة لكل جزء لجواز ان يكون علة الكل مجموع امور يكون كل منها علة لجزء فيحصل بحصول جزء من الكل ومجموع الامور يحصل الكل **قوله** ومن مشهور الادلة الظاهر مشهورات الادلة كما يقتضيه كلمة من والاضافة الى الادلة وهذا الدليل هو العمدة في ابطال التسلسل لعدم اختصاصه بالتسلسل من جانب العلة بخلاف الدليل السابق فقوله وهو ان توخذ من المعلول الاخير قوله على سبيل التمثيل بل يجري في كل غير متناه منضبط الوجود عند المتكلم سواء كان بينها ترتب طبيعي كالعلل والمعلولات او وضعي كالابعاد مجتمعة او غير مجتمعة كالادوار الفلكية او لم يكن ترتب كالنفوس الناطقة المفارقة وانما قيد بالمفارقة لان المتعلقة بالابدان تكون متناهية لتناهي الابدان اذ لو لم يتناه لزم عدم تناهي الابعاد ثم اعلم ان الاخذ من المعلول الاخير فقول على سبيل التمثيل ايضا من حيث انه لا يجري في تطبيق بعدين غير متناهيين وفي ابطال السلسلة الاولى والاولى ان طريق ابطالها ان توخذ سلسلة من مبداء معين لا الى نهاية في كل جانب وتطبق على اقل منها

او اكثر بواحد قوله ثم نطبق الجملتين بان نجعل الاول من الجملة الاولى لايمكن تطبيق واحد واحد
لغاية كثرتها بل نجعل في احدهما جزء واحد في تمام الآحاد بان نجعل المبدا بازاء المبدا فيقع
كل واحد من احاد السلسلتين بازاء واحد لكن ذلك لا يظهر الا في الامور المترتبة قوله فلا يرد
النقض بمراتب العدد قيل يمكن اتمام النقض بالنسبة الى علمه تع الشامل لمراتب الاعداد الغير
المتناهية مفصلة ولنسبة الانطباق بين الجملتين وفيه ان علمه الشامل انما يشمل ما لا
يمتنع العلم به كما ان قدرته الشاملة انما تشمل ما لا يمتنع وجوده وامكان تعلق العلم مفصلة
بالمراتب الغير المتناهية ممنوع وبهذا الدفع ما ذكره الامام في المطالب العالية حيث قال من
جملة النقوض الواردة على برهان التطبيق انه سبحانه وتعالى عالم بالشيء وكل من علم
شيء امكنه ان يعلم كونه عالما فاذا ثبت هذا الامكان وجب ان يكون حاصلا بالفعل
في حق الله تع لكونه منزها عن طبيعة القوة والامكان وعلى هذا التقدير فهو سبحانه وتع
عالم بالشيء وبكونه عالما وهكذا في المرتبة الثانية والثالثة الى ما لا نهاية له فقد حصلت
هناك مراتب غير متناهية وهي مترتبة بالطبع وهي باسرها موجودة دفعة واحدة فيلزم النقض
فيرد على قولكم الشرع في الاسباب والمسببات نح ودفع ما ذكره الامام تارة بان العلوم لكونها
اضافات اعتبارية امور وتارة بان علمه تع بعلمه نفس علمه كما ذهب اليه الامام والقاضي قوله فان الاول
اكثر من الثانية مع لا تناهيهما فيه ان الزيادة على ما فرض غير متناه بغير متناه لا يوجب تناهي
كل منهما وزيادة المعلومات تجوز ان يكون بغير متناه فلا نقض بعدم تناهي المعلومات لانه
اذا طبق المقدورات على المعلومات لا توجب ذلك تناهي المعلومات انما يوجب لو زادت
عليها بمتناه الا ان يقال المقصود انه يلزم تناهي المقدورات مع انها غير متناهية عندهم
والا وجد ان يطبق جملة المعلومات على جملة منها انقص من الجملة الاولى بمتناه وكذا جملة المقدورات
على جملة منها كذلك حتى يلزم تناهيهما مع انهم ذهبوا الى لا تناهيهما وما ذكره من انه يمنع ان
ما لا نهاية له يدخل في الوجود انما يظهر في المقدورات اما في المعلوم فلا لان المعلومات الغير المتناهية
ليست بموجودات لعدم القول بالوجود الذهني ولو اعتبر عدم التناهي باعتبار المعلوم
ففيه ان العلوم اضافات ولو سلم انها صفة حقيقية فلا تعدد في علمه تع اما التعدد في اضافته

الى المعلومات

الى المعلومات قوله يعني ان صانع العالم واحد يعني ان محدث العالم واحد فان قلت الواجب
يعني ان خالق العالم وكذا في قول المص المحدث للعالم الواجب خالق العالم لان اسماء الله توقيفية
ولم يرد في الشرع اسم المحدث والصانع قلت هذا من اطلاق اللفظ على اسم من الله لان المقام
مقام اثبات انه الجامع لصفات الكمال المذكورة فلا ينتهي ذكر الصفات لا يثبت وما لا يثبت
لا يكون اطلاق اللفظ على خصوصه والتوقيف في اطلاق اللفظ على خصوصه ثم قوله الواحد
وما بعده يحتمل ان يكون صفات لعدم تع ويحتمل ان يكون نظائر له اخبار المحدث ولقد اشار
الشارح الى الثاني وقد اصاب لان كلا منها عقيدة كلامية يستدعي كلاما تاما للافادة فلا
يناسب ان يجعل المجموع كلاما واحدا قوله قوله ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا
على ذات واحدة قيل اشار الى دفع توهم السؤال بناء على ان الله تع لكونه اسما جزئيا
لا يحتمل غير الواحد ووجه الدفع ان المراد الوحدة في صفة الوجوب لا في الذات وهذا الوهم اتت
في قل هو الله احد هذا وفيه ان المشركين لم يتوهموا شركة معبودهم لله تع في وجوب الوجود
بل في المعبودية الا ان يقال من يعبد غيره تع نزل منزلة من اعتقد وجوب وجود غيره والا فلا يعبده
والاولى ان المراد بالوحدة في الاية الوحدة في استحقاق العبادة فان قلت هو تعالى واحد في
جميع الصفات فكيف خص الوحدة بوجوب الوجود قلت هذه مسئلة التوحيد بعد اثبات
الوجود والتوحيد ليس الا هذا القدر اما التوحيد فيما عداه فظاهر امكنة او نحو ولذا لم يلتفت
ايضا الى حمله على الوحدة في صفة الاحداث ردا على من اعتقد كون العباد خالقين لافعالهم
وعلى من اعتقد كون العقل العاشر خالقا لعالم الكون والفساد قوله والمشهور في ذلك بين
المتكلمين برهان التمانع سمي به لانه مبني على فرض التمانع او لانه يستلزم التمانع الالهين عن الالوهية
ولا يخفى ان ذلك البرهان لا يمنع صدق مفهوم واجب الوجود على اكثر من واحد الا اذا ثبت
استلزام الوجوب لصفة الصنع قوله اشار اليه بقوله تع اراد ان المشهور في ذلك بين
المتكلمين برهان التمانع المشار اليه فجعل الاشارة اليه ايضا مشهورة ووجه الاشارة ما اشار اليه
بقوله لا يقال الملازمة قطعية اه ونبه باسناده الى المشهور على انه غير مرضي لانه يتجه عليه ما ذكره
وجعله مشارا اليه لان ظاهر النظم لا يطابقه وقوله واعلم ان قوله تع لو كان فيهما آلهة الا الله

بتوجيه

لعدها حجة اقناعية للآية على خلاف المشهور حفظاً لظاهر النظم فلا مخالفة بين جعل الآية
اشارة الى البرهان وبين جعلها حجة اقناعية وقوله وتقريره اى تقرير البرهان المشار اليه
ولا يرد ان الملازمة ح قطعية لما عرفت قوله لامكان تمانع بان يريد احدهما حركة زيد اه
او بان يريد احدهما حركة زيد ويريد الآخر عدم ارادته وقوله لان كلا منهما امر ممكن في نفسه
اما ان يراد به امكان الوجود في نفسه وهو صحيح على راى المتكلمين من ان السكون ضد الحركة
واما ان يراد امكان الوجود لغيره فيصح مطلقا وان كان السكون امرا عدميا وقوله اذ لا تضاد
بين الارادتين يراد به بين تعلقى الارادتين فانه يصح ان تجتمعا في مراد وخص التضاد
بالنفى لان التعلق مفهوم ثبوتى فلو تنافى التعلقان لكانا متضادين فمن قال اى لا تنافى
بين تعلقيهما ولم يرد بالتضاد معناه الاصطلاحى لان الضدين يجوز ان يحصلا في محلين
فلا حاجة الى نفيه وايضا المانع من الاجتماع لا ينحصر في التضاد فلا كفاية في نفيه لم يتدبر
قوله والا فيلزم عجز احدهما عجز احدهما لازم على كل من شقى الترديد لانه اذا تحقق مراد كل
منهما لزم عجز كل منهما لان ارادة شئ تستلزم ارادة عدم ضده فيتحقق مراد كل منهما لم يتحقق مراد
الآخر اعنى عدم الضد وبهذا عرفت ان الاولى ما سيأتى من ان يقال وان التفصيل ليس الا للاجمال
واعلم ان العجز عن نفى المحال عن ذاته كمال بل لا يسمى في العرف عجزا والعجز عن الممكن لاقتضاء
تعلق ارادة الغير بذلك الممكن نقصان لان الكمال ان يتحقق مراده بغلبته على الغير و
دفعه بمقتضى ارادة الغير اما بنفيه او نفى ارادته وبهذا اندفع منع لزوم العجز لان حركة زيد
اذا صار مراد الواجب يستحيل سكونه فلا يدخل تحت القدرة فهكذا عدم تحقق مراده بتحقق
ارادة غيره عدمه ليس عجزا ونقصانا لانه بارادة الغير عدمه استحال مراده فلم يبق مقدورا
لان الممكن الداخل تحت القدرة اذا خرج عن القدرة بسبب معاوقة الغير يسمى عجزا
بخلاف ما اذا امتنع لارادة ضده لان ذلك العجز ليس نقصا بل لا يسمى عجزا وبهذا اندفع
ايضا النقض بصفاته تعالى فانها ممكنة ومقتضاة لذاته والا لكانت حادثة فلو اراد عدمها
لكونه ممكنا مقدورا فان تحقق العدم والوجود اجتمع النقيضان وان لم يتحقق واحد منهما
لزم العجز او تخلف المعلول عن علته التامة لان هنا معاوقة الذات للذات لا معاوقة الغير له

على ان كون

على ان كون المذكور نقضا غير واضح لان الجارى في الصفات ليس بعينه الدليل المذكور بل احد
شقى الترديد فيه العجز او تخلف المعلول عن علته التامة بخلاف الدليل المذكور فان احد شقى
الترديد فيه العجز فقط ثم انه يمكن اقامة برهان التمانع باجتماع ارادتهما على حركة زيد فان وجدت
بارادتهما يلزم اجتماع فاعلين مستقلين على معلول واحد وان وجدت باحد الارادتين لزم
عجز الآخر ثم اعلم ان الاله لجميع ما سواه لو لم يكن واجبا والا فهو اله الممكنات واستحقاق الالوهية
للممكنات بان يكون الاله قادرا على الممكنات قدرة تامة ولا يأبى الممكن عليه واما ان قاومه
واجب آخر لا يوجب نقصا في ان يكون الها للممكنات فتوحيد الواجب مما لا يوجبه امر قطعى
انما يوجبه اعتبار الاخلق والاولى وخبر المخبر الصادق المصدوق بالمعجزة والله تعالى اعلم وسالك
الطريق الاقوم قوله اما قوله لما فيه من شائبة الاحتياج لانه يوجب احتياجه في ايجاد الممكنات
الى موافقة الغير وعدم مخالفته والاحتياج ينافى الالوهية وفيه بحث لان المنافى لها احتياجها
في الوجود والصفات الذاتية واما مطلقا فلا قوله فالتعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال
قوله المستلزم للمحال صفة التمانع او الامكان فيكون محالا اورد عليه ان عدم المعلول للواجب
مستلزم للمحال وهو عدم الواجب وليس بمحال بل امر ممكن ويدفعه ان عدم المعلول نظرا الى ذات
المعلول لا يستلزم عدم الواجب بل يستلزم باعتبار ان وجوده مقتضى الواجب ودعوى ان
المستلزم للمحال محال معناه ان المستلزم في ذاته للمحال محال قوله واعلم ان قوله تعالى هذا اشارة
الى جعل الآية اشارة الى برهان التمانع غير مرضى وهذا ما اخذه من الكشاف حيث قال وفيه
دلالة على امرين احدهما وجوب ان لا يكون مدبرهما الا واحدا والثانى ان لا يكون ذلك الواحد
الا اياه وحده لقوله الا الله فان قلت لم وجب الامران قلت لعلمنا ان الرعية تفسد بتدبير
الملكين لما يحدث بينهما من التغالب والتناكر والاختلاف واما طريقة التمانع فللمتكلمين فيها
تجاول وطراد وهذا الكلام وللآية احتمال آخر ارجو ان يكون صوابا والمهتدى به مهتديا وهو انها
لبيان فساد الشرك وصلاح التوحيد بانه لو كان في السموات والارض آلهة كما في الارض
لفسد السماء والارض لشؤم الشرك وانما بقى السموات والارض ببركة خلو السموات والارض من
الشرك قوله والملازمة عادية فان قلب العاديات يقينيات كالعلم بوجود الجبل الذى كان

فلم جعلت الحجة اقناعية قلت العاديات تفيد اليقين في الشاهد واما في الغايب فافادته
بقياسه على الشاهد فلهذا تطرق الاحتمال المنافي لليقين على العادة اذا كانت اغلبية
لا تفيد اليقين انما تفيده اذا كانت دائمية قوله ولعلا بعضهم على بعض في سورة المؤمنين
وما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون
قال الكشاف لذهب كل اله بما خلق لانفرد كل واحد من الالهة بخلقه الذي خلقه واستبد به
ولرايت ملك كل واحد منهم متميزا من ملك الآخرين ولغلب بعضهم بعضا كما ترون حال ملوك
الدنيا ممالكهم متمايزة متغالبون وحين لم تروا اثر التمايز الممالك والتغالب فاعلموا انه اله
واحد بيده ملكوت كل شيء قوله فالامكان ان اريد الفساد بالفعل اي خروجا عن هذا النظام
المشاهد ان لم يكن الحجة اقناعية فلا يتم لانه ان اريد وقوع الفساد بالفعل بالخروج عن
النظام المشاهد دون العدم الطاري لان التمانع والتغالب في العادة لا يفضي الى الانعدام
بالكلية بل يفضي الى الاختلال فهو المراد بالحجة الاقناعية لكن لاح احتمال شق ثالث
شارك بهذا الشق في وجه البطلان فلذا لم يتعرض له قوله وان اريد امكان الفساد ومع الارادة
احدهما حفظه عنه والا يعجز مريد الفساد فيلزم عجز الحافظ كما يمكن ارادة الفساد ومع
الصلاح لامكان ارادة احدهما الصلاح والآخر الفساد ومع انه يجب تحقق مرادهما والا
لم يكونا الهين وقوله فلا دليل على انتفائه منع لبطلان التالي فان قلت المنع طلب الدليل
لا نفيه قلت القام مقام المنع فنفي الدليل مبالغة في ورود المنع وقوله بل النصوص
الشاهدة للترقي عن المبالغة في قوة المنع بنفي الدليل الى المبالغة فيها بقيام الشواهد
على ثبوت الامكان وكفى دليلا على امكان الفساد امكانهما قوله لا يقال الملازمة قطعية
يمكن له تقرير ان احدهما انه لو فرض صانعان لامكن بينهما تمانع في الصنع فلا يتحقق
مصنوع ودفع بان امكان التمانع لا يستلزم وقوعه حتى انتفاء المصنوع فيمكن
وجود المصنوع لتوافقهما وثانيهما انه لو فرض صانعان لامكن التمانع بينهما فيكونان
عاجزين فلم يتحقق صنع ودفع بمنع لزوم عجزهما بل يجوز ان يكون العاجز احدهما
فلا يكون الا صانع واحد لكن هذا المنع لا يضرنا لثبوت المدعى وهو وحدة الصانع لكن

البيان

البيان في صحة حمل القران عليه لانه اعلى من ان يشتمل على دعوى ممنوعة لا يمكن دفع منعه
وان لم يكن المنع مقصرا قوله على انه يرد منع الملازمة حاصل العلاوة ان هذا التقرير بعد
ذكر ما ابطال كونها لا يتجه قطعية في غاية السقوط لانه مع اشتماله على حرف النظم عن النظ
يتجه عليه ما ذكره بعينه فلا يرد ان ما سبق على العلاوة منع الملازمة فلا معنى لايراده بعينه في
العلاوة ولا يحتاج الى ان يجاب عنه بان السابق جواب مبني على حمل الاستدلال على عدم
الكون بالفعل والعلاوة جواب مبني على حمله على اي معنى شئت ويتجه ايضا انه اذا استلزم
امكان التمانع عدم كون احدهما صانعا فقد ثبت المطلوب فلا معنى للتوسل بعدم كون
احدهما صانعا الى عدم مصنوع ثم التوسل به الى انتفاء التعدد ولقد تمكنت بما مضى من
امكان اختيار امكان الفساد ان يدفع العلاوة باختيار الشق الثاني فيقال يكفي مع حمل
الفساد على عدم التمكن ان يقال الملازمة قطعية لانه لو تعدد الواجب لم يمكن العالم والا لامكن
التمانع المستلزم للمحال لان امكان التمانع لازم لمجموع الامرين من التعدد وامكان شيء من الاشياء
فاذا فرض التعدد يلزم ان لا يمكن شيء من الاشياء حتى لا يمكن التمانع وفيه نظر لان انتفاء
امكان العالم لا يستلزم عدمه لجواز كونه واجبا قوله فان قيل مقتضى كلمة لو ان نظم الاية ليس
الاستدلال الا في لسيقتم ما سبق من انه قطعي واقناعي فالمباحث السابقة بمعزل عن التحصيل
وفي محصل الجواب ان نظم الاية يحتمل الاستدلال وبناء ما سبق عليه وبهذا عرفت انه يمكن ان
يحمل الاية على ما يغنيك عن مؤنة تصحيح الاستدلال وقيل محصل السؤال ان الاية لا تدل الا على انتفاء
الالهة في الازمنة الماضية والمطالب الانتفاء مطلقا فزيد في الجواب ان الانتفاء في الماضي يثبت
الانتفاء مطلقا اذ الحادث لا يصلح الها ولا يخفى عليك انه انحرف عن سواء السبيل فتثبت
ولا تتبع الا الدليل وقوله فلا يفيد الا الدلالة على ان الاول فلا تفيد الا الثاني فقوله نعم بحسب
اراد سابقا
اصل اللغة لكن قد يستعمل حيث قابل الاصل بكلمة قد يدل على انه مجاز بالاصل الكثير
الرائج فيجعل استعمال لو في الاستدلال ايضا لغويا وهذا ظاهر كلامه في شرح التلخيص
على انه استعمال منطقي ورده المحقق الشريف بان القران لم ينزل الا على لغة العرب دون
الاصطلاح بل هذا الاستعمال ايضا من اللغة الا ان الشايع هو الاول قوله هذا نوع بالم

التزاما لم يرد الالتزام المبرالي صح نياقش فيه وينبغي بيان نكتة له الا ان يقال تركت لفظ هو لها
وهو التحريض الغفلة اذ الضمنيات لا وثوق عليها ويحتمل ان يكون الوصف به ردا
نظن الترادف اذ لو كان مرادفا للواجب لكان ذكره تكرارا محضا ويمكن ان يقال كفى فائدة
لذكره معرفة صحة اطلاق القديم عليه تعالى ويمكن على ما ذكرنا ينفعك في كثير مما يوقعك في ظن
الاعادة دون الافادة **قوله** اذ الواجب لا يكون الا قديما دليل على دعوى المصنف وليس منطقا
بقوله تصريح بما علم التزاما حتى يتجه انه لا يتم لان الدليل لا يفيد الا اللزوم في نفس الامر وهو
لا يفيد العلم به التزاما وان الواجب كالقديم من لوازمه تعالى فلا معنى لجعله من لوازم الواجب
دون الذات المستجمع لجميع صفات الكمال قوله اذ لو كان الواجب حادثا مسبوقا بالعدم
لكان وجوده من غيره ضرورة بديهة والتالي باطل والا لم يكن محتاجا لجميع ما سواه ويمكن ان
يقال لو كان حادثا لانفك عنه مقتضى ذاته وهو وجوده ولو كان ما وقع في كلام بعضهم
ان الواجب والقديم مترادفان يتجه نحو كون الواجب قديما لكان من قبيل توهم في غاية
البعد وهو ظن الاعم والاخص مترادفين نعم لو كان نتيجة ان كل واجب قديم وكل قديم
واجب لكان من قبيل ظن المتساويين مترادفين وما يقال ان الواقع مبني على اصطلاح
القدماء على جعل المتساويين مترادفين يخرج عن الاستقامة لكن فيما ذكر من قول
التبصرة دليلا عليه من الايمان والاسلام من قبيل الاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم
بالعكس ثم بين لكل منهما مفهوما مغايرا للآخر نظر لجواز ان يكون صاحب التبصرة على ظن ان
المترادفين بين المتساويين وانما الكلام في التساوي بحسب الصدق اي النزاع فيه
فان بعضهم على ان القديم اعم لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة
ولا تعدد القدماء مطلقا وفيه ان تعدد القدماء يوجب وجود موجودات مستغنية عن الواجب
لذاته لان علة الحاجة عند المتكلمين الحدوث وهو اي المنع قول بتعدد الذوات القديمة
الا ان ينزل من القول بان المحوج هو الحدوث الى القول بان المحوج هو الامكان وقوله
وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة الاولى انما المستحيل وجود الذوات القديمة او انما
المستحيل تعدد الذوات القديمة فافهم **قوله** تصريح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى

لان ذكر الذوات مستدرك لانها متعددة

وصفاته اقول حينئذ اما التلبيس خوفا من القول بامكان الصفات الموجب لحدوثها
بناء على اصلهم من ان كل ممكن حادث واما الالتباس فما تحريره الاول فبان يقال لما كان
الواجب لذاته بتعيين الواجب بحقيقته بان يكون ضرورة وجوده ناشئة من حقيقته
والواجب لموصوفه بان يكون ضرورة ناشئة من اقتضاء موصوفه لوجوده واستقلاله به وضع
احدهما مكان الآخر في القول بان الصفات واجبة لذاتها حتى لو سئل انها هل الصفات واجبة
لذواتها لم يمكن للقائل بان يجيب عنه بنعم ويظهر امر التلبيس واما تحرير الثاني فبان يقال
لما كان اقتضاء الواجب وجوده واجبا توهم ان اقتضاء العلم مثلا يقتضي كون العلم واجبا
وفرق بينهما بان اقتضاء الواجب وجوده يوجب غناءه في وجوده عن موجود غيره و
اقتضاء وجود العلم يوجب احتياج العلم الى موجود غيره **قوله** واستدلوا على ان كل ما هو قديم فهو
واجب لذاته في الكلام اجمال اي استدلوا على وجوب الصفات بانها قديمة وكل ما هو قديم فهو واجب لذاته
واستدلوا على هذه الكبرى بانه لو لم يكن واجبا لذاته اه **قوله** ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت باقية
لم توصفوا من قيام الوجوب بالصفات قيام المعنى بالمعنى لان الوجوب امر اعتباري بخلاف البقاء
فانهم زعموا انه موجود حقيقي او هو مقصود في القول بعدم بقاء الاعراض ولا يخفى ان كلام المعترض لو تم
لبطل قدم الصفات ايضا لان الاولى في القدم البقاء فان قيل الاعتراض يرد على قدم الصفات
ايضا ولا يختص بوجوبها فلم خص قلت زعم المعترض انها لو لم تكن واجبة لكانت محدثة فورود
الاعتراض يختص بتقدير كونها واجبة **قوله** واجابوا بان كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك
الصفة بخلاف الوصف فانه لو بقي لكان باقيا ببقاء هو غيره اذ لو كان البقاء عينه لما انفك عنه
وقد انفك عنه في زمان حدوثه ويرد عليه ان صيغة الباقي تقتضي زيادة البقاء كالعالم فانه
يقتضي زيادة العلم فالقول بتجويز كون البقاء نفس الباقي يهدم الاستدلال على زيادة الوجود
والعلم باقتضاء اللفظ زيادة مبدا الاشتقاق **قوله** وهذا الكلام في غاية الصعوبة اي القول
بتعدد الواجب لذاته في غاية الصعوبة فانه مناف للتوحيد الذي هو اصل الايمان بخلاف
القول بامكان الصفات لانه ليس في تلك الصعوبة لانه لا ينافي الا قولهم بان كل ممكن فهو حادث
وهذا ليس مما يتوقف عليه الايمان فلا صعوبة فيه الا اللزوم مخالفتهم فالالتجاء في دفعه الى القول

بالوجوب لذاته كالالتجاء من السحاب الى الميزاب ومن لم يوقف مقصود الكلام قال لا وجه لقوله
والقول بامكان الصفات امر في بيان صعوبة القول بوجوبها فقال في توجيهه ما شاء وكيف كان
تحمل قوله وهذا الكلام في غاية الصعوبة يعني ان الكلام في صفته يعني كلام في غاية الصعوبة
لانه لا يصح القول بوجوبها ولا القول بامكانها وقوله فان زعموا انسب بهذا المعنى ولكنه جرى
القايل بتعدد الواجب لذاته توهم ان المستحيل تعدد الذوات الواجبة لا تعدد القديم باثبات
ذات واجبة وصفات واجبة قياسا على ما قيل في قدم الصفات وقوله وكسائر لمزار زيادة
تحقيق يعني به ما ذكره في تحقيق ان الصواب ليست عين الذات ولا غيرها قوله الحي القادر العليم
السميع البصير الشائي المريد اجرى عليه هذه الاسماء مع انه تكفل معرفتها اثبات مبادي
هذه الاسماء فيما بعد ولم يكتف به لان الدليل على ثبوت الصفات اطلاق هذه الاسماء عليه في
لسان الشرع وبداهة انه لا معنى للعالم بدون العلم وهكذا وقدم الحي مع تاخر الحيوة عن العلم
والقدرة في عد الصفات على طبق اثبات الصفات في كتب القوم حيث اخرها اثبات
الحيوة عن اثباتهما لداعي ان الدليل على ثبوتها ثبوت العلم ثم القدرة له ومن كان من يكون عالما
قادرا يكون حيا لان العلم والقدرة يتوقفان على الحيوة ولم يعرف تلك الصفات الستة
لان تعريف مباديها فيما بعد يغني عن تعريفها ولم يعكس مع ان تقدم ذكرها يدعو اليه لان تعريفها
لا يغني عن تعريف مباديها لان المشتق لا يفيد معرفة مبدئه اذ كل حمل المشتق على المشتق منه لا يوجب
اتحاد مباديها كما يشهد به حمل الكاتب على الضاحك قوله لان بداهة العقول جازمة يتوقف في
شهادة العقل بثبوت السمع والبصر للاتفاق في العقل ويكفي في دفعه باب الافعال المتقنة
المتعلقة بالمبصرات واجابة الادعية واظهار الافعال على طبق طلب الحاجات يدل على السمع
والبصر وقوله على ان الضداد ما نعايض انما يتم لو لم يخلو الشيء عن الاضداد ومنع بان الهواء
خال عن الالوان والطعوم كلها وقوله وايضا قد ورد الشرع اه لا احكام الدليل المذكور
بان ما لابد له السمع فلا يحول حوله تهمة تلبيس الوهم ولا يرد على جعل التوحيد مما لا يتوقف
عليها الشرع انه لولا التوحيد لم يمكن اثبات الشرع اذ لمنكر الشرع ان يقول هذا الشرع ليس
في حقي لانه ليس من الالهي لانا نقول يثبت المعجزة انه من الهه وجعل الكلام مما يتوقف على

الشرع لا يتجه عليه انه كثيرا ما كان ثبوت الشرع بالالهام فلا يتوقف على الكلام لان ثبوت
علم شرع بعينه على الكلام لانه مستفاد بالقواعد قوله ليس بعرض لما نبه على جواز التصريح بما علم
ضمنا حرفه لم يلتفت اليه هنا اعتمادا على تنبيه السابع والا فقد علم انه ليس بعرض ونظايره
من وجوب الوجود ولقد سلك الشارح في نفي العرضية طريقا بعيدا مع ان هنالك طرقا اقرب
اخر منها ما ذكر في شرح المواقف ان العرض يحتاج الى محله والواجب مستغن عن جميع ما عداه
ومنها ان العرض يتبع في التحيز والواجب ليس بمتحيز فضلا عن ان يكون تابعا فيه الا انه
يخص بمذهب المتكلمين ومنها ان العرض من اقسام الممكن ومنها ان محله ان كان واجبا تعدد
الواجب لذاته وان كان حادثا يكون اولى بالحدوث ولا خفاء في ان الاولى بنفي العرضية عنه
صفاته لانه اشبه بالاعراض وكانه احتيج الى نفي كونه عرضا لايهام اطلاق النور في الشرع عليه تعالى
عرضيته فيكون ممكنا فيكون من جملة العالم فلم يصح حدوث العالم قوله فلانه يمتنع بقاؤه
تحرير الدليل الواجب باق والعرض ليس باقيا فالواجب ليس بعرض والدليل على ان العرض
ليس باقيا انه لو كان باقيا لكان البقاء قائما به اذ لا معنى للاسود بلا سواد فيلزم قيام المعنى
بالمعنى وهو محال لما ذكره وقوله وهذا مبني معناه ان هذا الدليل مبني على ان اه اما الملازمة فمبنية
على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده واما بطلان التالي فمبني على ان القيام معناه التبعية
في التحيز كما هو قول الحق بيان البطلان مبني على كل من المقدمتين هكذا حقق ولا يتبع
من زل في هذا المقام والمراد بكون بقاء الشيء معنى زائدا على وجوده انه زائد عليه في الوجود
لا في مجرد المفهوم ولا يغني ذكره من الحق لا يفيد نفي الزيادة في المفهوم ولا سبيل الى انكارها فمن قال
هذا مبني على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وعلى ان هذا الزائد امر موجود في نفسه حتى
يكون وصفا وهو توهم ايضا لم يرد على الشرح شيئا قوله والحق ان البقاء استمرار الوجود اه قال
الشارح الاصفهاني للطوالع البقاء في الواجب امتناع العدم وفي الحادث مقارنة وجوده
لاكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول وذلك لا يعقل الا بالنسبة الى الزمان الثاني وفي الحاصل
بقاء الواجب ليس عبارة عن وجوده في زمانين هذا فلا يخفى ان تعريف البقاء على ما ذكره
الشارح ينتقض ببقاء الواجب وانه لا يكفي فيه الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني بل لا بد

الوجود في الزمان الثالث ليتم ما ذكره من مقارنة الوجود لاكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول
الا ان يقال مراده بالزمان الاول زمان الحدوث وهو ليس زمان الوجود عند المتكلمين
فيكفي في البقاء الزمان الثاني للوجود **قوله** وان البقاء هو الاختصاص الناعت بالمنعوت
كما في اوصاف الباري يعني لا تفاوت بين قيام الصفة وقيام العرض كما يشهد به بديهة
العقل وقيام الصفة ليس التبعية في التحيز بل اختصاص الناعت بالمنعوت فكذا قيام
العرض وبهذا اندفع ما قال بعض ان تفسير القيام بالتبعية في التحيز غير مطرد في اوصاف
الباري وهذا بعينه يخرج التفسير لقيام العرض لا لمطلق القيام لم يترك بالابعية وقوله نعم تمسكهم
يريد تمسك الحكماء ولا يخفى ان المتبادر تمسك المتكلمين فالاولى تمسك الحكماء وقوله اذ الانواع
الحقيقية لا تختلف بالاضافات ولان السرعة والبطوء قابلان للاشتداد والضعف فلا يكونا
فصلين للحركة لان الفصول لا تقبل الاشتداد والضعف **قوله** والاجسم كما للمواقف ذهب بعض الجهال
الى انه جسم فالكرامية اي موجود او خروج قائم بنفسه ولا نزاع معهم الا في التسمية ومأخذه
التوقيف ولا توقيف هنا والمجسمة هو جسم حقيقة فقيل من لحم ودم وقيل هو نور يتلألأ
كالسبيكة البيضاء **قوله** اما عندنا ان كان المخاطب على اصطلاح المتكلم كما هو الظاهر لا يخفى فيه
قوله واما عند الفلاسفة وان كان على مذهب الحكيم وهو بعيد فلا يصح قوله اما عندنا وجل قوله
ولا جوهر على معنى ولا يطلق عليه الجوهر ليصح بحملا لهذا التفصيل بعيد كل البعد على انه لا يصح
بحملا لهذا التفصيل لانه لا تفصيل في نفي ما يطلق عليه الجوهر فان وجه نفيه عندنا وعند الفلاسفة
متحد فتأمل قوله الدليل الثاني على نفي الجوهرية عندنا انه تم لو لم يكن جوهر لا يكون جزء جسم
ومع ذلك نفي كونه جزءا لابد له من دليل ويحتاج البيان بان المراد بجزء الجسم ما يصلح ان يكون
جزء الجسم ولا يصح ان يكون المعبود مما يصلح ان يكون جزء الجسم والا لزم تكثر الواجب
جدا والترجيح بلا مرجح وما يقال انه لا يصح ان يكون جزءا لا يتجزى والا لكان في غاية الحقارة
يرده ان الصغير انما يوجب الحقارة لان آثاره حقيرة في جنب آثار العظيم اما لو كان
الصغير مع صغره مبدأ لجميع العالم لكان غاية في العظم **قوله** واما عند الفلاسفة فلانهم وان جعلوه
اسما للموجود لا في موضوع الا انه يعني ان النفي عند الفلاسفة باعتبار معنى دون معنى آخر فان له

حقيقيين عندهم ليستفاد احدهما من تفسيرهم اياه بالموجود لا في موضوع ح دا كان او متحيزا
والاخر من جعلهم اياه من اقسام الممكن فان الظاهر من تفسير الممكن الى الجوهر ان لا يكون من
قبيل وضع العقيد موضع المعتقد ومن تفسيرهم اياه بالماهية الممكنة التي اذا وجدت كانت
لا في موضوع فقوله لكنهم جعلوه اه استدلال على المعنى الثاني بالصريح فلا يرد انه لا حاجة الى قوله فاراد بقوله
الماهية الممكنة اه على انه يفيد ان الجوهر اسم لا يزيد وجوده على ماهيته فيدل على نفي الجوهرية بوجه آخر لان
وجود الواجب عين ذاته عندهم وليس له ماهية ووجود وقوله واما اذا اريد بها القائم بذاته فيه اشارة
الى معنى رابع لها بهذا المعنى وبمعنى سبق من الموجود لا في موضوع ولا يمنع ثبوتها له تع والى ان المنع
عن وصف الباري بالجوهر والمعنى الثالث للجسم من حيث التوقيف وايهام معنى باطل وايهام الموافقة
مع المجسمة والنصارى لكن لا ينبغي الاكتفاء في التبادر على معنى هو مذهب المتكلمين بل ينبغي ان
يقال مع تبادر الفهم الى المتحيز والمركب والممكن لكون قوله والممكن اشارة الى مذهب الحكيم
فقد بالاجماع اقول كلمة التوحيد شهدت باطلاق الموجود فان قولنا لا اله الا الله بتقدير لا اله موجود
الا الله **قوله** والموجود لازم للواجب لا اختصاص له بالواجب بعد ثبوت الترادف بين الالفاظ
الثلثة فالاولى والموجود لازم لها الا ان يقال المراد بالواجب مفهوم اللفظ واذا كان الموجود لازما
لمفهوم الواجب كان لازما لمفهوم الثلثة ثم يكفي ان يقال ان الله تع لزم الواجب والقديم والموجود
ويكفي في الاذن اطلاق لفظ الملزوم وقوله وما يلازم معناه معناه وما يلازم معناه معناه فقائل
او مفهوم تأمل تعرف معناه **قوله** وفيه نظر من وجوه الاول منع الترادف والثاني انه اشتراط في
توهم الترادف المساواة فالقديم اعم من الواجب وان سلم التساوي فهما اعم من الله وان اكتفى
بمجرد التصادق حتى يكون الاعم مرادفا للاخص فلا وجه لجعل الواجب والقديم مترادفين اذ الواجب
والقديم والله مترادفات وعدم جعل الموجود مرادفا والثالث منع كفاية التوقيف على اطلاق
المرادف في اطلاق مرادف آخر والرابع منع كون الموجود المشعر بزيادة الوجود لازما للواجب و
خامس منع كفاية الاذن في الملزوم في اطلاق اللازم اذ اطلاق الملزوم لا يزيد على افادة ثبوت
اللازم والثبوت لا يكفي في اطلاق اللفظ ولو كان كافيا لم يحتج في اطلاق تلك الالفاظ الى ما ذكره
لانفهامه بثبوت القديم والوجوب والوجود للذات فخذ ما نهدى اليك تمسك مع اللذات **قوله** ولا محصور

ايضا ان قلنا الماهية النفسية من حيث هي لا تتصف بوجود ولا عدم

اي في صورة تغير المصور بين صورة يشعر بانه جعله صيغة النسبة كالتامر واللابن للاكم بمفعول
لكن فيه انه لم يعرف بمعنى فاعل و فعال ولا يبعد ان يقال اراد بهذا التفسير التنبيه على انه ليس المراد
نفي تعلق التصور به لانه لا يتمايز من غيره فلا يفيد نفي التصور من غير تصور بل المراد نفي الصورة
فاحفظ ولا تغفل عنه في نظايره ومن المجاز ان يجعل صيغة المفعول باقية على طباعها ويستفاد
منها عموم النفي بواسطة ان هذه الامور لا تثبت للشيء الا باعطاء الفاعل اياها فنفي الاعطاء
نفي لها مطلقا وقوله لان ذلك من خواص الاجسام يحصل لها اه دليل على المطلوب ومحصله ان
ثبوت الصورة خاصة الجسم الموقوفة على ثبوت عدة من خواصها فافهمه ولا تكن كغافل قال الاحاجة
الى قوله يحصل لها اه وما اعتذر به من ان الخاصة تكون اضافية حقيقية فقوله تحصل لها للدلالة
على ان الخاصة حقيقية من قبيل العذر باشد من الجرم قوله ولا متبعض نفي التبعض والتجزي و
التركيب يؤول الى واحد وكان الداعي الى نفي التبعض والتجزي والتركيب ايهام اضافة الشرع
الوجه واليد والرجل والمجيء اليه تع وقد يحمل التبعض على الانقسام العقلي والوهمي والتجزي على
الانقسام بالفعل وهذا مراد من قال بعبارة التجزي الانحلال الى ما منه التركيب بخلاف التبعض
ولك ان تريد بالتبعض كونه مضافا اليه للبعض كبعض الانسان وبالتجزي كونه ذا اجزاء ولك ان
تقول المراد بنفي التبعض نفي اضافة البعض اليه وبنفي التجزي نفي اضافة اجزائه وبالتركيب نفي اطلاق
الكل والمركب فلا تكرار اصلا وكانه تع ليس مركبا من الامور ليس مركبا جميع ام فلو قال ولا مركب
لكان افيد وكان الاولى تقديم قوله في لا اجزاء له على قوله لما كان في كل ذلك اه لان تحرير المدعى
سابق على الاستدلال عليها ونفي التناهي بعد كونه محدودا ومعدودا مستغنى عنه قوله اي المجانسة
للاشياء يعني المراد بالماهية المجانسة بعلاقة ان معنى قولنا ما هو من اي جنس هو وفيه نظر لان
ما لا يكون سؤالا عن الجنس بل ما هو لان الجنس هو تمام الماهية المشتركة ولا يجاب به عن السؤال
بحسب الخصوصية الا ان يقال اراد بما هو سؤال ما كما وقع في كتب الميزان في تعريف الجنس يعني
ان قوله لان معنى قولنا لعلاقة قصد المجانسة بالماهية فلا ارتباط به قوله المجانسة توجب التمايز
عن المجانسات بفصول مقومة لانه لبيان نفي المجانسة ولا يصح حمل قوله لان معنى قولنا على
بيان نفي الوصف بالماهية لانه لا حاجة اليه بعد قوله اي المجانسة فلو احتيج لان المجانسة ولا يرد
دوانم م

ان مجانسة

ان مجانسة الواجب لا يقتضي التمايز بفصول مقومة بل يكفي التمايز بفصل مقوم لان المعنى ان مجانسة
الاشياء توجب تمايزها بفصول مقومة فيقتضي مجانسة الواجب تميزه بفصل مقوم وبهذا التقرير
عرفت ان قوله التمايز عن المجانسات ليس على ما ينبغي والصحيح تمايز المجانسات بفصول
مقومة لان التمايز لا يتعدى بعن بل التمييز فلا تهمل التمييز والاولى ان يحمل قولهم ولا ماهية
انه لا يسأل عنه بما لانه انما السؤال عن الماهية المشتركة وهو تعالى منزه عنها نوعية كانت او جنسية
او عن الماهية المختصة وان قيل بها في حقه تع عن مسلك المتكلمين لكن كنهه تع غير معلوم
لاحد حتى يأتي السؤال عنه بما والتمسك بكون ما هو سؤالا عن الجنس بقول السكاكي لا يناسب
المقام لانه ليس جنسا يستدعي فصلا وايضا لم يجعل السكاكي السؤال بما بالجنس بل جعله للسؤال عن
الوصف ايضا فقال يقال في جواب ما زيد الكريم ونحوه واثبات بطلان التركيب العقلي لا يسعه المقام
قوله ولا بالكيفية في شرح المواقف اتفق العقلاء على انه لا يتصف بشيء من الاعراض المحسوسة
بالحس الظاهر والباطن كالطعم واللون والرائحة والالم مطلقا وكذا اللذة الحسية وساير الكيفيات
النفسانية من الحقد والحزن والخوف ونظايرها فانها كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب
الذاتي واما اللذة العقلية فنفاها المتكلمون واثبتها الفلاسفة فهذا فلا وجه لتخصيص المتن الكيفية
بالسلب ولا وجه لتخصيص الشارح الكيفية بما هو من توابع المزاج والتركيب الا ان يدعي ان اللذة
ايضا من توابع المزاج والتركيب قوله ولا يتمكن في مكان انما ذكر قوله في مكان مع انه يغني عن ذكر التمكن
اذ التمكن لا يكون الا في مكان تصريحا بعموم النفي ردا على المجسمة النافين عنه كل مكان سوى المكان
العلوي او نفيا لتوهم حمل التمكن على الاقتدار فان نفيه كفر قوله لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد
في بعد آخر متوهم او متحقق يسمونه المكان فقدم المتوهم لانه مذهب المتكلمين وهو لا يمكن جعله
صفة للبعد وهو الاقرب المشهور يجوز جعله صفة للنفوذ لان النفوذ منقسم الى الموهوم
والمتحقق كالبعد وقوله يسمون المكان اشارة الى تفسير المكان في اثناء تفسير التمكن وههنا
بحثان احدهما ان التعريف يقتضي ان يكون التمكن هو البعد لانه النافذ مع ان المتمكن هو
ما يقوم به البعد من الجسم فلا بد من تاويله بان المراد كون الشيء بحيث ينفذ بعده في بعد آخر
وهو بعيد عن العبارة جدا ولو قال نفوذ بعد شيء في بعد آخر لكان اقرب الى التاويل فافهم وثانيهما

ان التعريف يصدق على ماليس بتمكن لا محالة لانه يصدق على نفوذ بعد الجسم في بعد جسم آخر بحيث
يماس السطح الظاهر للنافذ السطح الباطن لما نفذ فيه مع انه ليس بتمكن عند المتكلمين والحكماء
القائلين المكان البعد القائم بنفسه ويصدق على نفوذ ابعاد الجسم بكليتها في البعد المحقق
عند القائلين بوجود الخلاء مع انه تمكن عند المتكلمين وغيرهم من الحكماء والقائلين بان المكان
هو السطح وتحقيق المقام ان التمكن عبارة عن نفوذ بعد في مكان والمكان اما السطح الباطن
الحاوي المماس بجميعه لجميع السطح الظاهر للمحوي فنفوذ البعد فيه بمعنى مماسة السطحين بتمامهما واما
البعد المجرد القائم بنفسه ونفوذ المتمكن فيه باعتبار ملاقات جميع الابعاد للابعاد ذلك البعد المجرد
وذلك بالتداخل واما البعد الموهوم والنفوذ فيه بهذا المعنى فليس للتمكن معنى واحد بل معان
بحسب معاني المكان فلا يصح تعريف واحد له بجميع المعاني قوله والبعد عبارة عن امتداد قائم
بالجسم او بنفسه عند القائلين بالخلاء فلا خلاف في مفهوم البعد فانه الامتداد عند الكل انما
الخلاف في وجود الخلاء قالوا فيصح ان يقول والبعد هو الامتداد وهو يقوم بالجسم عند الكل ويقوم
بنفسه ايضا عند القائلين بوجود الخلاء ومن قال تاويله ان البعد امتداد له نوعان عند
القائلين بوجود الخلاء ونوع واحد عند ارباب السطح فقد جعل تعريف البعد بحيث لا يصدق
على شيء من افراده فتامل ثم التعريف لا يصدق الا على البعد المحقق ولو قال عند القائلين
بالخلاء وترك ذكر الوجود لا يمكن جعله شاملا للبعد الموهوم بان يجعل القول بالخلاء اعم من
القول به محققا او موهوما اعلم ان المكان عند العامة ما يمنع الشيء من النزول فمكان الحيوان
الارض عندهم دون الهواء المحيط حتى لو وضع جسم صغير جسما كبيرا على النزول كان مكانا له
وعلى هذا جاز ان يكون المكان انقص من التمكن بخلاف المكان بالتفاسير السابقة فانه لا
يجوز ان يزيد او ينقص بل يجب ان يساوي المتمكن ولو حمل نفي التمكن على هذا المعنى يصح ايضا
قوله قلنا المتمكن اخص من المتحيز فلو نفي التحيز لكان انفع وقوله لان الحيز يفيد ان للمخالفة
في مفهوم الحيز لما في المكان وليس كذلك لان الحيز والمكان بمعنى واحد عند من جعل المكان
السطح او البعد المجرد المحقق والحيز عند المتكلمين بمعنى ذكره وكون الحيز اعم من المكان عند
المتكلمين حتى لا يجعلوا الجوهر الفرد متمكنا بل متحيزا لم نجده الا في كلام الشارح واما عبارتهم

فتنقطع

لا يصدق الوجود البعد المحقق

منقطع عن اتحاد معنى الحيز والمكان قوله فيلزم قدم الحيز هذا لا يتم على تقدير كون الحيز امرا موهوما
اذ لا قدم لما لا وجود له وكونه محلا للحوادث باعتبار كونه محلا للمتحيز الحادث وانما جعل المتحيز حوادث
لانه اذا كان الازلي متحيزا والحيز حادثا يجب ان يكون هناك احيان غير متناهية يتحيز في كل زمان
في حيز فيلزم ان يكون محلا للتحيزات قوله وايضا اما ان يساوي الحيز الخ قيل هذا الترديد لا ظهار
البطلان على جميع التقادير والا فلا يتصور زيادة الشيء على حيزه ونقصانه عنه على جميع المذاهب
ثم ان هذا الدليل مبني على تناهي الابعاد والا جاز ان يساوي الحيز الغير المتناهي نعم يلزم التجزي
لكن الكلام في لزوم التناهي قلت على تقدير عدم التناهي جاز ايضا ان ينقص المتمكن عنه ولا
يلزم تناهيه لان غير المتناهي يجوز ان يكون انقص من غير المتناهي انما الممتنع نقصانه بقدر متناه
ثم نقول ملخص الدليل لزوم التناهي او التجزي وذلك لازم سواء قلنا بعدم تناهي البعد او لا
فالمبني على التناهي تقرير الدليل لا الدليل وفرق بين ابتناء الدليل وبين ابتناء تقريره قوله
واذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لما كان فيما بينهم نفي المكان والجهة معا اشار الى نكتة ترك الجهة
وهو ان نفي المكان يستلزمه وفيه بحث لان نفي المكان انما يستلزمه لو كان الجهة هي المكان او نفسه
اما لو كان الحيز الاعم من المكان او نفسه فنفي التمكن لا يستلزم نفيه قوله ولا يجري عليه زمان اي لا يعين
وجوده بزمان فان الجريان على الشيء يستعمل بمعنى تعينه له منه قول النحاة المصدر اسم للحدث
الجاري على الفعل فان معنى جريان المصدر على الفعل انك تقول ضربت ضربا او ضربة فتبين به
ما قصدت بالفعل وعدم تعين وجوده تعالى بالزمان لانه لا زمان تعلق له بالزمان وان كان مع الزمان
لان المتعلق بالزمان ماله وجود غير قار متدرج منطبق على اجزاء الزمان او على طرف الزمان والاول
يسمى زمانيا والثاني يسمى دفعيا ومثل هذا الشيء لا يوجد بدون الزمان بخلاف الامور الثابتة
فانها بحيث اذا فرض انتفاء الزمان فهو موجود ففرق بين كان الله ويكون وبين كان زيد
ويكون فان وجوده تعالى ثابت مستمر مع الزمان لا فيه بخلاف وجود زيد فانه في الزمان ومنطبق
عليه لا يوجد بدون هذا الزمان لتعلقه بامور منطبقة عليه وكان الزمان لا يجري عليه لا يجري على
صفاته القديمة وقوله لان الزمان عندنا يعني به الاشاعرة فانهم قالوا هو متجدد معلوم يقدر به
متجدد مبهم ازالة لابهامه فالزمان غير متعين فربما يكون الشيء زمان شيء عند آخر ويكون الشيء

وهو الآن ح

والدليل ان الدليل مبني على تناهي الابعاد ويؤيده ارباب الترديد على تقدير زيادة البعد ح بالنقصان والزيادة والتعظيم الغير ... اذ الدليل صاحب ح

الثاني زمانا للشيء الاول عند آخر فقد يقال جاء زيد عند مجيء عمرو وجاء عمرو عند مجيء زيد وهو
ضعيف لا يليق المقام بيان ضعفه وانما اوقعهم فيه عدم الفرق بين علامة الوقت والوقت ووجه
قوله وعند الفلاسفة هو مقدار الحركة مع انهم جعلوه مقدار حركة الفلك الاعظم انه اراد به مقدار
الحركة بالذات ومقدار الحركة بالذات مقدار حركة الفلك الاعظم فانه يقدر به حركة الفلك الاعظم اولا
وبالذات ويقدر به سائر الحركات ثانيا وبالعرض على ما بين في محله ولك ان تجعل المقدار على اطلاقه
فان ما يقدر الحركة مطلقا مقدار حركة الفلك الاعظم فان جميع الحركات يقدر به ثانيا وبالعرض ولم
يلتفت الى مذاهب ثلثة اخرى لكمال ضعفها وهي ان الزمان جوهر مجرد واجب لذاته لا يجوز عليه العدم
وانه الفلك الاعظم وانه حركة الفلك الاعظم واعلم ان قوله لا يجري عليه زمان لا يراد به الا احد المعنيين
حتى ذكره الاشاعرة والحكيم اذ لا يجوز ان يراد في اطلاق واحد معنيان والشارح لم يقصد بما ذكره
ان المراد المعنيان بل ان هذه المسئلة متفقة بين الحكيم والاشاعرة ولك ان تقول ليس للزمان
الا معنى واحد والاختلاف بين الفريقين في تعيينه قوله قضاء لحق الواجب في باب التنزيه
الظرف متعلق بالواجب او بالحق والواجب في كل حق وحق التنزيه او واجبة للمبالغة فيه و
المشبهة قوم شبهوا الله تعالى بالمخلوقات ومثلوه بالحادثات والمجسمة غلاتهم المعروف على الجسم العرف
واما غير غلاتهم المشبهة الحشوية فقالوا هو جسم لا كالاجسام من لحم ودم لا كاللحوم وله الاعضاء
والجوارح وسائر فرق الضلال بعد المشبهة اثنان وسبعون والعبارة تدل على ان احدا منهم
ليس مصيبا في باب التنزيه والمراد بالابلغ وجه الابلغ بالنسبة الى عدم التفصيل والتوضيح لا
ابلغ من كل وجه اذ لا وجه له والمراد بتكرير الالفاظ المترادفة تكرير التبعض والتجزي والحدود
والتناهي وللتصريح بما علم ضمنا وجه اخر سوى ما ذكره وهو شمول الخطاب لمن لا يتفطن للضمنيات
من العوام فان جميع العقائد يحفظهم ايضا قوله لا على ما ذهب اليه المشايخ من ان معنى العرض بحسب اللغة
ما يمتنع بقاؤه او قوله بحسب اللغة متعلق بالمعاني الثلثة بقرينة قوله بدليل قولهم هذا اجسم من ذلك
فان هذا الاستعمال لغوي ولا يخفى ان كون العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه مم وكونهم فهموا لا يفيد
الا عدم اطلاق العرض عليه لايهامه المعنى اللغوي والمدعى سلب العرضية عنه تع لا منع اطلاق اللفظ
وهكذا الكلام في كون معنى الجوهر ما تركب عنه غيره وفي نظيره وقد ضعف دلالة قولهم عليه وان في

قوله

قوله وان الواجب لو تركب اه تطويل لما فيه لان التركيب يستلزم النقص والحدوث سواء اتصف
الاجزاء بصفات الكمال اولا على ان عدم اتصاف الاجزاء بصفات الكمال لا يوجب نقص الكل مع
اتصافه بصفات الكمال قوله وقد يقال وجه الضعف ان من تعدد موصوفات بصفات الكمال
لا يجب تعدد الواجب وليس بشيء اذ منها الوجوب والقدم الذاتيان قوله لكانه صرح بانه دليل
مستقل لباب التنزيه وليس كذلك فانه لا يفيد الا التنزيه عن التصور والتكيف وكما يلزم اجتماع
الاضداد يلزم الاشتمال على النقص لان بعض الكيفيات نقص كاضداد العلم والقدرة كما صرح به واستواء
جميع الصور والاشكال والكيفيات في افادة المدح نظر لانه انما يتضح بعد استقصاء معرفة الصور
والاشكال والكيفيات ودونه خرط القتاد وكذا في عدم دلالة المحدثات عليه لانه انما يتم بعد تتبع
جميع المحدثات وهو متعذر والدخول تحت قدرة الغير ايضا ممنوع لانه يمكن ان يكون المخصص هو الذات
واما منع كونه حادثا بعد الدخول تحت قدرة الغير فمما لا يسمع لانه مبني على ان كل ممكن حادث
فان تم ثم وكون مثل العلم والقدرة من صفات الكمال بدليل المحدثات على ثبوتها لا بعينه من خصوص
وكون الاضداد صفات نقصان لا يقتصر على انتفاء الدلالة على ثبوتها للواجب بل يدل على انتفائها
عنه واعلم ان قوله لا دلالة على ثبوتها له معناه لا دلالة على ثبوتها للمحدثات وقوله للمحدثات جر
لا صلة الثبوت والا لبقي لا بلا جزء قوله لانها تمسكات ضعيفة متعلق بقوله لا على ما ذهب
اليه المشايخ واستلزام ضعفها لعدم الابتناء عليها بين لكن لا يدخل في عدم الابتناء انها عقايد
الطالبين وتوسيعها مجال الطاعنين كما لا يخفى قوله واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة
على التمكن اذ كل ما له جهة فهو متمكن فلا يرد انه لم يكن فيما ذكر نفي الجهة فليس احتجاج المخالف
في التنزيه عما ذكرت بالنص الظاهر في الجهة مع ان التنزيه عن الجهة لم يصرح به لاشتمال التنزيه عن التمكن
عليه فهو في قوة المذكور وفيه بحث لان ما له جهة يجوز ان يكون متمكنا لا متحيزا والنصوص الظاهرة
في الجوارح تمسك للتبعيض والتجزي والتركيب ايضا والاولى ان يقول والتشبيه لان من النصوص
ان الله تعالى خلق ادم على صورته قوله وبان كل موجودين فلا بد ان يكون احدهما متصلا بالاخر اما
او منفصلا عنه اي بحيث يتخلل بينهما ثالث وقوله والله تعالى ليس حالا ولا محلا للعالم الا بنفي نفي المماسة
حتى يثبت كونه منفصلا الا ان يراد بالمماسة المماسة بالكلية لكن انتفاؤها لا يستلزم الانفصال

الا ان يراد الانفصال ببعض الاجزاء وهو يكفي في ثبوت التباين في الجهة وقوله ولا حالا للعالم
يريد به ولا حالا في جزء من العالم والافانتفاء الحالية والمحلية بالقياس الى العالم لا ينفي كونه متصلا
بشيء وقوله فيكون جسما او جزء جسم يتجه عليه اولا ان خالق لم يدع انه تع جزء جسم حتى يكون قوله
او جزء جسم في موقعه وايضا جزء الجسم لا يكون جسما حتى يلزم كونه مصورا اذ الصورة من خواص
الاجسام كما سبق ولان يكون ذا مقدار حتى يكون متناهيا والوهم المحض بالم يخالطه اصلاح العقل
والضبع العضد كلها او وسطها بلحمها او الابط او ما بين الابط الى نصف العضد من اعلاها كذا
في القاموس **قوله** ولا يشبهه اي لا يماثله فسر المشابهة بالمماثلة ولم يتركها على عمومها فيفيد نفي
المجانسة وهو المشاركة في الجنس ونفي المشاركة في الكيفية لان نفي المماثلة افاد نفي المجانسة ونفي
الكيفية افاد نفي المشاركة في الكيف وباب التنزيه وان كان لا يتحاشى فيه عن التكرار والتصريح
بالمعلوم ضمنا لكن المختار الحمل على ما يسلم عنهما وحمل نفي المماثلة بمعنى الاتحاد في الحقيقة ظاهر مع ان
هذه دالتكلمين ذهبوا الى ان ذاته تع مماثلة لسائر الذوات في الحقيقة لان ذلك منهم اشتباه
مفهوم الذات والحقيقة بما صدق عليه واستدل عليه في المواقف بانه لو شاركه غيره في الحقيقة
لتميز عنه بالتعين ضرورة الاثنينية فيلزم التركيب ويمكن ان يستدل عليه بان وجوده مقتضى ذاته
فلو شاركه في ذاته بينه وبين غيره لتعدد الواجب وكون الشيئين بحيث يسد احدهما مسد الاخر
اي يصلح كل ما يصلح له الاخر كما اورد عليه انه يقتضي رفع الاثنينية فلا يمكن المماثلة بين شيئين واجيب
بان المراد يسد احدهما مسد الاخر سد احدهما مسد الاخر في الصفات النفسية وهي ما لا يحتاج وصف
الذات بها الى تعقل امر زائد على الذات كالانسانية والحقيقة والوجود والسببية ويقابلها
الصفة المعنوية كالحدوث والتحيز فعلى هذا ينبغي ان لا يستدل على نفي المماثلة بهذا المعنى بان
علمه وقدرته اجل واعلى مما في المخلوقات لان العلم والقدرة ليسا من الصفات النفسية
لانا نحتاج في الوصف بهما الى تعقل امر زائد على الذات عند اهل السنة لكن الذي يستفاد
من كلام الشارح دفع الايراد بان المراد سد احدهما مسد الاخر فيما به المماثلة والمساواة في
جميع الوجوه **قوله** قال في البداية العلم منا موجود اي بلا شبهة بخلاف علمه تع فانه اختلف في وجوده
وقد اشار الى تحقق الاشتباه فيه بقوله فلو اثبتنا العلم صفة للبارئ تع فلنثبته وقوله وقديما وواجب الوجود

ذهاب

ذهاب الى ما نقل عن بعض المتاخرين في صفاته تع وقوله فلا يماثل علمه الخلق بوجه من الوجوه مبالغة
في نفي المماثلة فكانه قال فلا يماثل علم الخلق اصلا فلا يعتد بما يتوهم من ان المماثلة تحصل بوجه من الوجوه
ولا يتوقف على المساواة من جميع الوجوه حتى ينافي ما صرح به من ان المماثلة عندنا انما يثبت بالاشتراك
في جميع الاوصاف ومنهم من قال مقصوده ان بين كلاميه تنافيا والتوفيق بما سياتي ويعلم
من كلام الشيخ ابي المعين ان ما ذكر من معنى المماثلة معنى لغوي ويفهم من المواقف انه اصطلاح
فلا يقدح فيه عدم مساعدة اللغة وقوله لان البتي عام دليل ثان على فساد قول الاشعرية اذ عدم
منع اهل اللغة على ما سبق ايضا دليل عليه والظاهر في قوله والظاهر انه لا مخالفة ترك الظاهر لان الظاهر المخالفة
والمخالفة هي المآل والظاهر ان المراد نفي المخالفة بين قول الاشعرية واللغة ويحتمل نفيها بين البداية والتبصرة
وبين الشيخ ابي المعين والاشعرية وبين كلامي البداية ايضا وقوله الا ان يراد ان لم يكن مراد الاشعرية
هذا ولم يحمل كلام البداية على اشتراك الشيئين فلا يرد انه ينبغي تقديم قوله والا على قوله وعلى هذا
ينبغي ان يحمل اه ظنا بانه من تتمة قوله لان مراد الاشعري من غير تعلق له بحمل كلام البداية ثم في الملازمة
نظر لانه لو حمل جميع الاوصاف على الاوصاف النفسية ايضا يندفع لزوم رفع التعدد **قوله** ولا يخرج
من علمه وقدرته شيء هذا بظاهره تنزيه علمه وقدرته عن النقصان فيغني قوله لان الجهل بالبعض
او العجز عن البعض نقص بانه نقص في علمه وقدرته ولكن ان يجعله تنزيها له تع عن الجهل في بعض الاشياء
والعجز عن البعض والمراد بالشيء الممكن والا فالممتنع والواجب خارجان عن القدرة فمسئلة التنزيه
باعتبار العلم فاتحة لان دائرة العلم اوسع مما ذكره لانه لا يخرج عنه شيء من الاقسام الثلثة ولا يخفى
انه لا يجوز خروج ممكن عن العلم والا لم يكن مقدورا اذ يمتنع فعل المختار بدون العلم فما قيل يرد
على عدم خروج شيء عن العلم انه يجوز ان يكون شيء يمتنع تعلق العلم به فلا يكون الجهل به نقصا
كما ان العجز عن الممتنع ليس بنقص ليس بشيء ويرد على عدم خروج ممكن عن القدرة صفات الواجب
فانها لو كانت مقدورة لكانت حادثة كما لا يخرج عن علمه وقدرته شيء لا يخرج عن سمعه سميع
ولا بصره مبصر وكانه لم يتعرض له لانه لا مخالفة فيه وقوله وهو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير نتيجة
للتنزيه واقتباس لاثبات الدلالة على عموم العلم وشمول القدرة ولم يقل الا كما زعم قدماء الفلاسفة
انه لا يعلم شيئا لانهم لا نعبا بهم ومخالفة الفلاسفة في القدرة مطلق لا في الكثير والواحد لان الظ

من القدرة فيما بين المتكلمين صفة يصح معها الترك والفعل والحكماء ينكرون صحة الترك وهو
معنى الايجاب ولكانه حمل القدرة على المعنى المتفق بين الحكماء والمتكلمين وهو ان شاء فعل وان لم يشأ
لم يفعل الا ان مقدم الشرطية الثانية محال عند الحكماء واقع عند المتكلمين وقوله لا يعلم بالجزئيات
الاولى لا يعلم الجزئيات كما في كثير من النسخ لانه يراد الباء بعد العلم المتعدى الى مفعولين لا بعد العلم
بمعنى المعرفة الشاملة للتصور والتصديق والمشهور بين الفلاسفة انهم انكروا تعلق علمه تعالى
بالجزئيات وحقق المحقق الطوسي ان مرادهم انه لا يعرفها على الوجه الجزئي بل بمفهومات كلية منحصرة
فيها وانما انكر الدهرية العلم بذاته لان العلم نسبة تقتضي المغايرة العلم والمعلوم وهو منقوض
بعلم كل واحد بنفسه ووجه انه لا يقدر على مثل مقدور العبد لان مقدور العبد اما طاعة او
معصية او سفه او عبث تعالى تنزه عن جميع ذلك ودفعه بان هذه الصفات من عوارض مقدور
العبد بالنسبة الكسبية باعتبار تحلق تامل قوله وله صفات قدم المسند للتخصيص فينبه على انه
لا تشارك صفاته صفات غيره الا في الاسم فهي مختصة به لا يشاركه غيره فيها وقد نبه باضافة
الصفات اليه وحملها على مغايرتها الذات وثبوت انه حي قادر عالم الى غير ذلك بالشرع والعقل
ولا خفاء في ان العقل كما يدل على ثبوت هذه الاسماء يدل على ثبوت الصفات من غير حاجة الى التمسك
بثبوت هذه الاسماء واستلزام ثبوتها ثبوت مرادفها فان اتقان افعاله تعالى كما يدل على كونه عالما
يدل على ثبوت العلم والشرع كما دل على اطلاق العلم عليه دل على اضافة العلم اليه واراد بمفهوم
الواجب مفهوم اسم الله مفهوم هذا المشتق فكانه قال يدل على زائد على الذات الواجب وهو المرجع
في قوله لما ثبت انه عالم وانما عبر عنه بمفهوم الواجب لانه فسر انه سابقا بالذات الواجب الوجود
وتنكير زائد يشعر بان كلا يدل على زائد آخر كما صرح بقوله وليس الكل الفاظا مترادفة والاولى
ان يقال ان كلا يدل على مفهوم مغاير لمفهوم الواجب لان الزائد يشعر على ان يكون مفهوم الواجب
داخلا في مفهوم كل والحق فساده ومن البين ان ماخذ الاشتقاق المعنى المصدري وهو ليس
الصفة الموجودة بل ما يرفه من الحاصل بالمصدر فقوله فثبت له صفة العلم تفريع على ثبوت الماخذ
لا لان الماخذ نفس الصفة بل لانه يستلزمه واذا ثبت صفة القدرة والحيوة وغير ذلك ثبت له
صفات موجودة بناء على زيادة المفهوم ولا كلام فيها والكلام في زيادتها حقيقة ولا يدل عليها

ونحن نقول الموصوف بهذه
الصفات الكسبية الا الحق
حكونه مقدورا له صح

وانه مفوض

وانه مفوض بمثل الواجب الموجود قوله لا كما زعم المعتزلة انه عالم لا علم له ووافقهم الشيعة وتبع
بعضهم على اطلاق العالم وغيره من الاسماء عليه ومن اعجب العجائب فان الاطلاق في القرآن اكثر
من ان يحصى فكيف ينكر وقوله الى غير ذلك لا يتم على اطلاقه فان جمهورهم اثبتوا صفة الحيوة والارادة
فينحصر عليهم نفي باقي الصفات تحرزا عن ثبوت القدماء ولا خفاء في ان الاقرب في ذلك
التحرز ان يقال العلم عين ذاته بل يقال لما اطلق العالم عليه تعالى ولا يصح اثبات صفات العلم تعالى
حمل ما يلزم العلم ويكون اثره من انكشاف الاشياء عليه كما قال في الحي في الرحيم ومما يشتبه انه
لو كان دعوى المعتزلة انه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له لا يلزم كون العلم قدرة وحيوة وعالما وقادرا
وحيا وصانعا العالم ومعبود الخلق وكون الواجب غير قائم بذاته لا يتذكر فلان حمل العلم عين
الذات على هذا سلب العلم لا ثبوت علم عين الذات وكذا القدرة فكيف يلزم كون العلم عين
القدرة الى غير ذلك قوله وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته حيث ورد اطلاق العالم
والعليم والقادر والقدير واضافة العلم والقدرة اليه تعالى في الكتاب والسنة قوله ودل صدور
الافعال المتقنة اه لان اتقان الفعل في الشاهد بكونه بالعلم والقدرة الموجودتين فيتردد
ذلك الى انه كذلك في الغائب اذ لا منافي صحة ثم صدوره تعالى هذا لا يصلح من الغائب فيجعل في الغائب
قليا فلا يرد ان صدور الافعال لا يتوقف الا على الاتصاف الذي سماه المعتزلة عالمية ولا يتوقف
على صفة موجودة قائمة بالفاعل قوله وكون الواجب غير قائم بذاته فان قلت كون العلم عين الذات
ان كان بضرورة العلم ذاتا كان اللازم كونه حيا قادرا عالما صانعا معبود الخلق وان كان بضرورة
الذات علما كان اللازم كون الواجب غير قائم بذاته فالواجب او كون الواجب غير قائم بذاته قلت
كون الشيء عين الشيء قد يكون بضرورة احدهما الاخر وعينية الاثنين بهذا المعنى غير مستحيلة
وقد يكون بكون الاثنين متحدا من غير ضرورة وانقلاب وهذا هي العينية المستحيلة وكلا منهما
واللازم لها ان يكون لازم كل منهما لازما للاخر فيلزم كون العلم حيا لان الحيوة لازمة للذات وكون
الذات غير قائم بذاته لان عدم القيام بالذات لازم للعلم قوله لا كما زعم الكرامية من المشبهة
المنسوبون الى محمد بن كرام بكسر الكاف وهو الذي قيل فيه الفقه فقه ابي حنيفة وحده والدين
دين محمد بن كرام كذا في شرح المواقف والجواب يكون قصدا انه ان الدين دين نبينا محمد

متعلق بالعقد

الذي هو ابن الكرام الى آدم عليهم السلام ويستفاد من قوله لاستحالة قيام الحوادث بذاته ان
الازلية من موجبات القيام بذاته حتى نظن ان قوله قائم بذاته يستحق التقديم على الازلية تقديم
الاصل على الفرع ولكن للتاخير ايضا وجه ان ذكر الدليل بعد وضع الدعوى نعم كون قوله بذاته بمنزلة
الصفة الكاشفة للصفات كما يشعر به قوله ضرورة لا معنى لصفة الشيء الا ما يقوم به يستدعي ان
يتصل به بقوله وكان قوله قائمة بذاته يرد زعم المعتزلة في الكلام يرد زعمهم في الارادة حيث صفاته ح
يزعمون انها حادثة لا في محل وقوله ولكن مرادهم اشارة الى ان الرد ليس في موقعه لانهم لا يقولون
انه صفة له قائمة بغيره حتى يرد عليهم بقوله قائمة بذاته وانما يرد عليهم على ما من صفاته لانهم
ينكرون كونه صفة قوله واما تمسكت المعتزلة قد عرفت ان هذا التمسك لا يتاتى لجمهورهم وقوله
فما بال الثمانية كما في هذا الكتاب وقوله او اكثر اشارة الى صفات اخر اختلف فيها من البقاء
والقدم والاستواء والوجه واليد والعينين والجنب والقدم والاصبع واليمين واليسار والاولى
ان الاول ان يقول فما بال السبعة والثمانية او اكثر فيكون فيه استيفاء المذاهب ويقتصر على
قوله فما بال الثمانية لانه الذي ذكر في هذا الكتاب واشار بقوله اختصارا الى الجواب الى ان العبارة
غير واضحة في الجواب لكن لا لما قيل ان الجواب التام نفي المغايرة بين الذات والصفات وبين
الصفات بعضها مع بعض وقد اقتصر على الاول ولكن اشار الى ان التعدد فرع التغاير وتم الجواب
بالنسبة الى الصفات ايضا اذ ليست متغايرة لانه يمكن ان يقال المراد كل من الصفات بالنسبة
الى الذات وبالنسبة الى الاخرى لا هو ولا غيره فلا يكون اقتصارا على بعض الجواب او المراد ان
كلا من الصفات بالنسبة الى الذات لا هو ولا غيره فيلزم بطريق الاختصار بان يكون كل بالنسبة
الى الاخرى ايضا كذلك اذ لو كانت بالنسبة الى الاخرى غيرها لكانت بالنسبة الى الذات كذلك لان
الشيء مغاير لما ليس بعين الشيء ولا غيره فيكون البعض الآخر من الجواب بطال وضوحه
كالمذكور فلا يكون ايضا اختصارا بل لان العبارة غير واضحة في شيء من الاحتمالين المذكورين
او لما قيل ان سوق العبارة في بيان حكم الصفات ولذا ذكر قوله لا هو ولا غيره لا مدخل له في الجواب والجواب
مشار اليه ومذكور ضمنا بهذا الكمن في قوله ولذا ذكر قوله لا هو ولا لا مدخل له في الجواب نظرا لانه
لو لم يذكر لا هو لتبادر الاعتراض بالعينية والاولى ان يقول واما تمسكت المعتزلة بان في اثبات

الصفات

الصفات ابطال التوحيد وتمسك بان في كون الصفات عين الذات كون العلم والقدرة
والحيوة متحدة وكون الصفة ذاتا ومعبودا للخلق وكون الذات غير قائم بذاته اشار
الى تحقيق الصفات بحيث يندفع عنه الحدوث المذكور فقال وهي لا هو ولا غيره لانه لا يكون
مقتضيا لذكر لا بل لاخفاء قوله والنصارى وان لم يصرحوا فضمن كلامه منع التصريح ومع ذلك كفرهم
حقيقة فانهم كفروا تغليظا لانه يلزم الكفر لا يكفر ما لم يلتزم وقيل كفروا اذ كان اللزوم ظاهرا وكان
ما لزم كفره عالما به فلا يتجه عليه انه يلزم الكفر عليهم لا ينبغي ان يكفروا ما لم يلتزموا فعلم ان يكفرهم
بما التزموا بالاشتباه وهو ما صرحوا به من القول بالقدماء الثلثة ولا حاجة الى الجواب بان آية
يكفرهم اقتضت التزامهم لو ثبت توقف الكفر على الالتزام ولا يخفى انه كما لزم النصارى ذوات
قديمة لزم اهل السنة لانهم ادعوا وجود الصفات وقدمها وان كل ممكن حادث فلزمهم كون
الصفات واجبات لذاتها فلزمهم كونها ذوات قديمة مستقلة يمكن انفكاك بعضها عن بعض
والاقانيم جمع اقنوم بالضم وهو لفظ رومي بمعنى الاصل قالت النصارى انه تعالى جوهر يعنون به
القائم بذاته وثلثة اقانيم وكانهم سموا الاحوال الثلثة اصولا لانها صفات ينوط بها نظام العلم في وجوده
اولا نها اصول الالوهية وانما اثبتوا القدماء الثلثة دون الاربع مع ان الذوات رابعها لان الذات
ما لم يوجد مع الثلثة لا يستحق الالوهية وبهذا ظهر ان ما قيل انه ميل النصارى الى ان الصفة
عين الذات لا يرد عليه انه لا يلايمه جعل ثلثة اذ لو حفظ النظر عن الاتحاد فاربعة والا فواحد
نعم يرد عليه انه لا صحة له لا انتقال اقنوم العلم لان اقنوم العلم عين قوله تجوزوا الانفكاك والانتقال
وكانت ذوات فيه انه لا يلزم من القول بانتقال اقنوم العلم تجويز الانفكاك عن الاخرى حتى
ثبت ذوات متغايرة الا ان يقال تجويز الانتقال على اقنوم العلم يشهد بتجويز الانتقال
عن الاخرى مع انه بانتقال اقنوم العلم يتعدد الذات القديمة لكن لا يكون كفرهم للقول بالثلثة
قوله ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير فيه نظر اما اولا فلان قبل ان المدعى
نفي لزوم تكثر الالهة بالمغايرة القديمة ولا يقدح فيه منع توقف تكثر القدماء على التغاير و
انما يقدح فيه منع توقف تكثر القدماء المتغايرة على التغاير ويمكن دفعه بان منع توقف
التكثر على التغاير يمنع جواز الانفكاك لا توقفه على التغاير مطلقا وحاصله ان القدماء المتغايرة

لا يلزم انفصال لان الانفكاك يدل على التعدد والتغاير يلزم اهل السنة ايضا لان التعدد
والتغاير لا يتوقف على الانفكاك بل يوجد التغاير مع عدم الانفكاك كما في الاثنين والواحد
وليس الاشكال مبنيا على تفسير الغير بما يمكن انفكاكه بل بناء على انه التزم انفصال تغاير
القدماء بدليل انفكاك البعض عن بعض والانفكاك يدل على التغاير والاثنينية وبهذا اندفع
ايضا انه قد عين معنى الغير في هذا المقام فلا يرد قوله بعد هذا فان قيل هذا في الظاهر رفع
للنقيضين اه واما ثانيا فلان جواب شبهة المعتزلة من لزوم تعدد القدماء للقول بوجود
الصفات منع استلزام القول بوجود الصفات تعدد القدماء لتوقف التعدد على التغاير
بالمعنى المذكور فالكلام عليه بالمنع مقابلة المنع بالمنع بل منع السند نعم لو ابطل توقف التكثر
على التغاير لكان موجها قوله للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد والاثنين والثلثة الى غير ذلك
متعددة يناقش فيه اولا بان الوحدة ليست من مراتب الاعداد وثانيا بان مراتب الاعداد
ليس بعضها جزء من بعض ان قد يقرر ان المراتب مركبة من الوحدات فالعشرة مثلا مركبة
متكررة لا من خمستين او اربعة وستة وهو مع كونه كلاما على السند يمكن دفعه بان جعل الواحد
من مراتب الاعداد تغليب او بناء على مذهب من جعل العدد ما يقع في العد فيكون الواحد عددا
او بانه جعل الواحد والاثنين والثلثة متعددة الى غير ذلك من الواحد والاثنين والثلثة والاربعة
مع ان البعض الذي هو الواحد جزء من البعض الذي هو غير الواحد من الاثنين والثلثة الى غير ذلك
قوله وايضا لا يتصور نزاع اه يعني المتنازع فيه نزاع في البديهي والاستدلال عليه معارض بالبديهة
قوله فالاولى فيه اشارة الى ان ما ذكرنا على منع توقف التكثر على التغاير قوله وان لا يجترئ على
القول بكون الصفات واجب الوجود لذاتها لا يفتقر اليه مع كونها خلاف الاولى بل هو غير صحيح
فكان استعمال الاولى في عدم الجرأة رعاية ادب المشايخ وكون مراد من قول الواجب الوجود لذاته
هو الله تعالى وصفاته ما ذكر يكاد لا يساعده عبارته لانه ضمير لذاته الى الموصول في الواجب فكان
حمل الله عليه يجعل واجبا لذاته حمل الصفات عليه يجعلها واجبة لذواتها نعم لو كانت العبارة
الواجب الوجود لذات الله تعالى هو الله تعالى وصفاته كان المعنى ما جعل وذكر هذه العبارة لهذا
المعنى فلا يرضى الا به تعسف في التاويل وفي قوله ولا استحالة في قدم الممكن انه يستحيل عند تكثر

الايجاب الذي يدعي كونه فاعلا مختارا ولهذا الحكم بان كل ممكن حادث قوله ولصعوبة هذا المقام
ذهب المعتزلة والفلاسفة الى نفي الصفات لكن صعوبة وجود الصفات عند المعتزلة لتكثر القدماء
دون الفلاسفة فانه لا صعوبة له عندهم لذلك بل وجه الصعوبة انه لو كانت الصفات موجودة
لكان الواجب فاعلا وقابلا معا وهو باطل عندهم ونوقش في نفي الكرامية قدم الصفات بانهم
قالوا بقدم المشية والكلام ويفسرون بالقدرة على التكلم والمشهور انهم قالوا بحدوث الكلام
قوله فان قيل هذا في الظاهر رفع للنقيضين وفي تحقيقه جمع بينهما ويمكن بيانه من وجهين
احدهما ان الغير نقيض العين لما بينه فسلب العين عن الصفات الموجودة يستلزم ثبوت
الغير لها سواء كان نقيضا بمعنى السلب او بمعنى العدول وسلب الغير يستلزم ثبوت العين لها
وثانيهما ان سلب هو عن الصفة الموجودة يستلزم العدول ثبوت ذلك السلب وكذا سلب الغير
يستلزم ثبوته وهو سلب سلب هو فيلزم اجتماع سلب هو وسلب سلب هو لكن في كون قوله وما هو
ولا غيره في الظاهر رفع النقيضين نظر انما يكون كذلك لو كانت قضية سالبة بحسب الظاهر او كانت
معدولة لان الظاهر لا هو ولا غيره العدول فكان الظاهر الا كاتب العدول بحسب الظاهر جمع النقيضين
وهو لا هو ولا غيره لان لا غيره في معنى لا هو وفي الحقيقة رفعهما قوله قلنا قد فسروا الغيرية اه
وليس هذا التفسير مبنيا على الاصطلاح منهم بل لادعائهم انه مقتضى اللغة والعرف ان يقال ليس في الدار
غير زيد مع انه ذو يد ورجل وقد رد بان المراد بالغير هنا فرد آخر من نوعه والاظهر ان لا صحابه بل
متعلقا بالبيت وبان القدرة غير زيد اتفاقا لان الوصف غير الكل اتفاقا كما سيجيء قوله فان ذات
الله تعالى وصفاته ازلية والعدم على الازل محال هذا البيان يستدعي ان لا يكون شيء من القديمين
متغايرين فلا يكون الافلاك مع قدمها متغايرة ولا العقول وزيد لدفع المثال الاول ان المراد
امكان الانفكاك بحسب الوجود او الحيز وفيه انه لو كان كذلك لم يتم دعوى الاستدلال على ما ذكرنا
بل منقوضا ان الذات والصفات لا يمكن انفكاكهما في الحيز لامتناع الحيز عليهما ويعتقد بانه
ترك النقض لظهوره ثم نقول لو تم ما ذكره لزم ان لا يمتنع تعدد القدماء متغايرة فالوجه ان يقال
فان ذات الله تعالى يقتضي صفاته ويمتنع انفكاك كل من المقتضي والمقتضى عن الآخر وكذا يمتنع
انفكاك كل من الامرين نقيضين امر واحد عن الآخر قوله والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه

بدونها وبقاؤه وجوده اذ هو منها اى بعض منها فعدمها عدمه اى عدم العشرة عدم الواحد منها
اما في ضمن واحد ما اى واحد كان واما في ضمن جميع الاحاد اى عشرة لكن وجوده وجوده لا
مطلق بل في ضمن جميع الاحاد لان وجود الكل وجودات الاجزاء كلها للوجود دونه منها وهى
البين ان المراد بوجود العشرة والواحد التحقق في نفس الامر بمعنى ان يكون ظرفا لنفس الواحد
والعشرة لا الوجود بها لانها ليسا موجودين في قوله فان قيام الذات بدون تلك الصفة
المعينة متصور لا يقال فيه بحث من وجهين احدهما انه اراد قيام الذات بشرط كونها موصوفة
بتلك الصفة المعينة فبطلانه بين وان اراد قيام الذات مع قطع النظر عن الاتصاف بها فلا فرق
بين الذات والصفات الحادثة في ذلك وثانيهما ان هذا لا يتم في الصفات الحادثة اللازمة للذات
لانا نقول المراد امكان قيام الذات بدون الصفة نظرا الى ذاته وهذا الحكم في الصفات الحادثة
اللازمة وان اراد انه كذلك الصفات العقلية والجزء بالنظر الى الكل فهو جعيته ما ذكره الشارح **قوله**
لانهم ارادوا صحة الانفكاك من الجانبين لا يقال الترديد قبيح لانه تقرر من قوله بخلاف الصفة
الحادثة فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور فيكون غير الذات ان المراد الاكتفاء
بجانب واحد لانا نقول كلامه متماثل لان قوله والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها
بدونه يدل على انه لا يكفي امتناع الانفكاك من جانب واحد فيحسن الترديد **قوله** وان اكتفوا بجانب
واحد لزمت المغايرة بين الكل والجزء اى غير الجزء الاخير وايضا يلزم عدم مغايرة العرض اللازم
لمحله وجواز وجود الذات بدون الصفة مقتضى الذات فكيف يجوز الذات بدونها **قوله** لا يقال
المراد امكان المتصور وجود كل منهما مع عدم الاخر ولو بالفرض يعنى المراد امكان فرض وجود كل
منهما مع عدم الاخر ولم يتبين امكان وجود الذات بدون الصفة لان حقيقة اى اصل بمكثة اذ
مع اعتبار الاضافة الى الصفة لا يمكن عدمها وجودها بدونها والفناء عنه لانه يكفي في نفى المغايرة
بين الذات والصفة امتناع انفكاك الصفة لان المعتبر في المغايرة الانفكاك من الجانبين
وانما تعرض لامتناع انفكاك الجزء عن الكل مع الفناء عنه بامتناع انفكاك الكل عن الجزء تنبيها
لما نسبه الى ظهور التعدد من قولهم ان الواحد يمتنع بدون العشرة بقى ان قوله بخلاف الجزء
مع الكل لا يتم اذ كثيرا ما يصدق بوجود الكل ثم يطلب بالبرهان ثبوت الجزء لخفاء كونه جزءا له

وانه مع اعتبار

وانه مع اعتبار الاضافة يمتنع انفكاك كل من الكل والجزء والذات والصفة بحسب نفس الامر فلا وجه
لاعتبار صحة الانفكاك بحسب الفرض فان قيل لم لا يجوز ان يكون مرادهم لا يصح ان يكون مرادهم
ذلك مع تقسيمهم الغيرية بما سبق الان لا نجعل هذا التفسير من الاشاعرة بل من غيرهم لاصلاح
كلامهم ومنهم من قوله بشرط الاتحاد بينهما ان اشتراط الاتحاد لصحة الحمل واشتراط المغايرة لافادته
مع ان صحة الحمل متوقفة عليهما سواء اذ الحمل اتحاد المتغايرين في المفهوم بحسب الوجود وما يقال ان
مجرد التغاير بحسب المفهوم غير كاف للافادة فعليه ان يشترط لها مع التغاير عدم اشتمال الموضوع
على المحمول اذ لا يفيد الحيوان الناطق ناطق غير منتج لما سيجئ الان الافادة يتوقف على التغاير
وهو لا يستلزم كفايته فيها نعم يتجه انه لا يتوقف افادة الحمل الا على التغاير ذهنا لا على التغاير بحسب
المفهوم والتغاير ذهنا يحصل بالملاحظة بوجهين فيفيد قولنا الانسان بشر اذا لوحظ الانسان
بالحيوان الناطق والبشر بالضاحك **قوله** ولكن هذا انما يصح مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات
لا في مثل العلم والقدرة وايضا هذا يؤدى الى كون الصفات غير الذات كما هو مذهب المعتزلة
وغيرهم **قوله** فلو كان الواحد غيرها لكان غير نفسه لانه من العشرة وان يكون العشرة بدونه ممتنع
لانه من العشرة والعشرة لا يكون بدونه على ان مكسورة نافية فالعشرة يكون غير الواحد فلو كان
فلو كان الواحد الذى ليس العشرة غيره غيرها لكان غير نفسه لان المغاير للشئ مغاير لما ليس غيره
وكثيرا ما يرى ان مفتوحة وهو عطف على ضمير كان وقوله بدونه على خبر كان فيكون المحل
لكان كون العشرة بدون الواحد فمن قال فتح ان تصحيف لعدم امكان عطفه على ما سبق الا بتحمل
تقدير ولزم ان يكون العشرة بدونه فقد غفل وكان قوله ولا يخفى ما فيه اشارة الى ان لا فرق بين
الجزء والكل والمحل والعرض والعالم والصانع في انه يمتنع الانفكاك من الجانبين فكيف يجعل
الجزء غيرا من الجانبين وما يقال انه اشارة الى ان كون الشئ من الشئ وعدم تحققه بدونه لا يقتضى
النفسية حتى يلزم مغايرته للشئ مغايرته لنفسه وبالجملة مغايرة الشئ للشئ لا يقتضى مغايرته
لكل جزء من اجزائه حتى يلزم من مغايرة الواحد للعشرة مغايرته لنفسه فظاهر ضعفه مما قررناه لكن
فاحسن التامل **قوله** وهى صفة ازلية تانيث ضمير العلم باعتبار خبره ومن لا يوقفه القاعدة يحتاج
الى تاويله بارجاعه الى صفة العلم واخذ الازلية في تعريفات يوجب الاكتفاء عن ذكر الازلية في قوله وله

صفات ازلية وذكر المعلومات في تعريف العلم يوجب الدور لتوقف معرفة المعلوم على العلم ولك ان تقول التوقف
على معرفة العلم بالمعنى المصدري لا العلم بمعنى الصفة الموجودة او نقول التعريف لعلم الله والماخوذ في التعريف
مطلق المعلوم وتعريف العلم مستغنى عنه لما عرف به العلم سابقا وينتقض التعريف بالسمع والبصر وكان علمه
تعالى ازلي تعلقه بالحادث لانه يعلم في الازل انه ازلي اذ تنزه تعالى عن الجهل بشيء في الازل نعم تعلق علمه
بالحادث باعتبار انه حدث حادث انما قدم العلم على القدرة لانه حاكم على القدرة ولهذا لا يقع من
القادر العالم ما يقدر عليه مما لا يوافق الحكمة والعلم ليس تحت القدرة ولهذا يعلم ما ليس بمقدور
ولان العلم اعم من القدرة وقد عرفت وجه تقديمهما على الحيوة قوله وهي صفة ازلية تؤثر في المقدورات
عند تعلقها بها هذا البيان لا يوافق مذهب اثبات التكوين لان المؤثر في المقدور التكوين عند
مثبتيه اذ يتمسك في اثباته بان القدرة ليس اثرها الا صحة المقدور من الفاعل فلا بد من صفة
بها تؤثر في المقدور فقد اول بان التاثير في المقدور بمعنى جعله ممكن الوجود من الفاعل وحاصله
صحة التاثير في المقدور ولا يخفى التاويل لان قوله عند تعلقها بها يدل على ان التعلق حادث
وصحة التاثير لكل على ازلية وتعلق القدرة بهذا المعنى للقدرة ازلية والنزاع في ان التعلق ازلي
او حادث انما هو بين النفاة للتكوين فان بعضهم جعلوا التعلقات حادثة وقت وجود المقدور
وبعضهم جعلوها قديمة بمعنى انها تعلقت في الازل بوجود المقدور فيما لا يزال والملائم لهذا المذهب
ان يقال تؤثر في المقدورات على وفق تعلقها بها قوله وهي صفة ازلية توجب صحة العلم والقدرة
كما هو مذهب الحكماء وبعض المعتزلة اذ لو كانت نفس صحة العلم والقدرة لكان وصفه تعالى بالحيوة
وصفا له بحال المتعلق ويكون معنى كونه حيا انه صحيح العلم والقدرة ولما كان يجعلها صفة العلم و
القدرة دون صحة البصر والسمع والكلام وجه مع ان شيئا منها لا يكون لغير الحي وهذا بيان بديع
سنح لي في هذا المقام ولم نقل توجب صحة العلم والقدرة لانه يكفي ما ذكره في تعيين الحيوة وليس المقصود
استيفاء ما توجبه والا لم يصح الاكتفاء بالعلم والقدرة كما عرفت واورد في شرح المواقف في تفسير
اية الكرسي انه لا يصدق تفسير الحيوة بصفة العلم والقدرة على غير حيوة ذي العلم ولا يصح الجواب عنه
بانه تفسير حيوة الواجب والا فتفسير حيوة غيره باعتدال المزاج النوعي يتبعه من قوة الحس والحركة
او غيرهما لانه يصدق على غير حيوته من صحة العلم والقدرة من غيره بل الجواب منع عدم صحة

العلم

العلم لغير ذوي العلم من الحيوان فليكن عدم العلم له مع امكانه لمانع قوله والقوة وهو بمعنى القدرة فذكر
للتنبيه على الترادف واذن الشرع باطلاقه على القوي العزيز فالاولى جمعهما مع القدرة قوله والسمع وهي
صفة تتعلق بالمسموعات ليس مقتصرا في بيان صفة السمع على هذا القدر بل له تتمة وهي قوله فتدرك
بها ادراكا تاما فانه من تتمة بيان السمع والبصر لا مجرد البصر يشهد به قوله دون وصول هواء فلا يرد انه
يصدق على صفة العلم لانه يتعلق بالمسموع لكن لا ينكشف المسموع انكشافا تاما ومنع اثبات صفة
السمع والبصر على ان البصر والسمع حاله اتم حين الابصار والسماع منها حين العلم بالمسموع والمبصر
من غير سماع وابصار فعلم انهما صفتان مغايرتان للعلم وهذا مذهب الجمهور منا والمعتزلة والكرامية
والحكماء والكلاميون والكعبي وابو الحسن البصري يجعلونهما نفس العلم الا ان للعلم تعلقين بالمحسوس احدهما
اتم من الاخر ان اسباب اثبات السمع والبصر يوجب اثبات صفات اخر بازاء باقي المحسوسات
ولا مندوحة عن اثباتها تحرزا عن التحكم الا انه لما لم يرد اطلاق الشم واللمس والذوق عليه تعالى
كف عن البحث عنها قوله لا على سبيل التخييل يعني ليس علمه تعالى بالمسموع والمبصر على سبيل التخييل
لان العلم بها على سبيل التخييل لغيبتها عن الحس ولا يغيب المحسوس عنه تعالى وفيه ان ذلك ما دام المحسوس
ظاهرا ما بعد عدمه فتشبيهه اليه تعالى نسبته قبل الوجود فينبغي ان يكون علمه تعالى به كعلمنا بالمحسوس الغائب بعد
الاحساس وان نفى كونه على سبيل التوهم فلعله استطراد اذ لا مدخل للتوهم في المحسوس بل هو ادراك
معنى متعلق بالمحسوس قوله ولا يلزم من قدمهما قدم المسموعات والمبصرات ولا يخفى ان تعلق علمه تعالى بالمعلومات
ازلي وتعلق قدرته تعالى محال ان يكون ازليا واما تعلق البصر والسمع فليس الا بعد وجود المسموع
والمبصر فيتوهم قوله ان عدم منافاة قدم العلم لحدوث تعلقه ليس بذلك لانه مبني على انه يمكن تعلق
العلم بالمعلوم قبل وجوده الا ان يقال اراد انه لا يلزم من قدم العلم بالمعلوم الموجود باعتبار انه موجود
قدم هذا المفهوم الموجود لان تعلق حادث وبيان ذلك ان علمه تعالى بالموجود له تعلقين تعلق
وجوده وهو ازلي وتعلق بعده وهو حادث قوله وهما عبارتان اي كل منهما عبارة عن صفة في الحي
توجب تخصيص احد المقدورين في احد الاوقات بالوقوع وكانه اراد بذكر الحي الاشارة الى انه لا بد لها
من الحيوة لكن لا حاجة للتخصيص اذ لا بد من العلم ايضا والاشارة الى انه لا بد من القدرة قد حصلت
بقوله احد المقدورين وقوله مع استواء نسبته الى الكل زائد على التعريف اشارة الى دليل اثباتها وهذا

العدم لايتم بل لابد ان يضم اليه استواء نسبة الى الحيوة والسمع والبصر والكلام والتكوين ايضا حتى
يثبت مع استواء نسبة التكوين غير مسلمة عنده متبينه بل شبهته بان نسبة القدرة الى الجميع على السواء
فلابد من التكوين واستواء نسبة العلم ايضا والحق فلو ضم اليه لاستغنى عن قوله وكون تعلق العلم تابعا
للوقوع ووجه ما ذكره ان العلم بالوقوع تابع للوقوع فصلاحيته بالوقوع لايكون مرجحا للوقوع لانه
تابع بعينه للوقوع بمرجح واورد عليه انه فليكن المرجح العلم بمصلحة فيه والكل في قوله مع استواء نسبة الكل اليه
عبارة عن كل المقدورات والاوقات واورد عليه ان نسبة الارادة ايضا الى الكل سواء فلابد لكل من
تعلق بها المخصوصة من مرجح ويتسلسل واجيب بان تعلق الارادة لايتوقف على مرجح يحكم بديهة العقل
الحاكمة بان الهارب من السبع لايريد احد الطريقين المساويين من كل وجه بمرجح وكذا العطشان لايريد
احد القدحين المستويين من كل وجه لمرجح قوله وفيما ذكر تنبيه على الرد على من زعم رد الحدوث
بجعلها من الصفات الازلية ورد العدمية بعدها من صفات لا هو ولا غيره والصفات العدمية
لا يوجد ودكونها امرا باتها ذكرت مقابلة لصفة الكلام فلا يندرج فيها ما هو تحت صفة الكلام ولا يلزم
على من جعلها سببا انه يلزم ان يكون المجبر قادر الاتصافه بتلك السلوب لان المجبر في افعاله مفعول لانه
ليس فاعلا بالاختيار ولانه كيف يكون بهذا السلوب مرجحا وهي بالنسبة الى الكل على السواء لان
هذا القبيل يثبت الشيء فلتكن هي المرجحة وما ذكره ان ارادة الله تعالى فعله انه ليس بكره ولا ساه
ولا مغلوب ذهب اليه النجار ولم يفصل بين ارادة فعله وفعل غيره وما ذكر ان ارادته فعل غيره
انه امر مذهب الكعبي وعنده ارادة فعل العلم بالمصلحة هكذا في المواقف فقيل ما ذكره رحمه الله
خلط مذهب بمذهبه وتحرير ما ذكره في بيان كونها امرا انه لو تعلق بفعل المكلف لكان الفعل عنه
واقعا من غير قدرته على التركيب فيكون امره امرا بالايدخل تحت قدرته وهذا الاستدلال مبني
على ان هذا النزاع لايجوز تخلف المراد عن ارادته تعالى ولو كان متجوزا لم يصح منه هذا الاستدلال فمن
قال الملازمة في قوله ولو شاء لوقع غير مسلمة عندهم لكن الكلام على التحقيق لا يحصل الكلام قوله
وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله في المخلوق وكذا العدول عن لفظ الرزق الى الترزيق مع
داعي مناسبة للتخليق قوله وهي صفة ازلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف
ووصف القرآن بالمركب من الحروف تصريحا بما اريد من القرآن من اللفظ لانه مشترك والتعبير عن

الصفة

الصفة الازلية ليس مخصوصا بالقرآن بل يشتمل سائر الكتب والاحاديث القدسية الا انه
لما كان بحث الكلام اخص بالقرآن خص الكلام به وظاهر بيانهم ان الصفة الازلية هي المعاني
القرآنية المعبر عنها بالالفاظ القرآنية وظاهر ان ذات فرعون وهامان وامثالها ليست قائمة
بذاته تعالى بل القائم به العلم بهذه المعاني او قدرة التعبير عنها واظهارها فهو اما راجع الى صفة العلم
كما قيل او الى صفة القدرة فلا يمكن ان يقال فالظاهر ان صفة الكلام لا ينكشف بهذا البيان
بل ينبغي ان يحال علمه الى الله تعالى ونعترف بان له كلاما قديما بذاته لا نعرف كيف قائم بذاته قوله
وذلك ان كل من يأمر وينهى ويخبر فانه ذكر الثلثة على سبيل التمثيل والا فالقرآن لا ينحصر فيها
اذ منه النداء والاستفهام صح قيل كلامه تعالى اقسام خمسة بل منه التعجب والتمني والترجي
والعقول بان التمني والترجي يستحيلان منه مع انه يوجب نفي الاستفهام ايضا مدفوع بان القرآن
نزل على لسان العباد قوله ثم يدل عليه بالعبارة والكتابة والاشارة لا دلالة على المعنى الذي يجده المخبر
او الآمر او انه هي بالكتابة بل بعبارة انما دالة الكتابة قوله وهو غير العلم اي المعنى الذي يجده المخبر غير العلم
والذي يجده الآمر غير الارادة ولذا اكتفى في اثبات الاول بذكر المخبر في اثبات الثاني بذكر الآمر فلا يرد
ان مغايرة الاخبار للعلم لا تفيد مغايرة الكلام مطلق للعلم وبان مغايرة الامر للارادة لا تكفي في
مغايرة مطلق الكلام لها ولم يذكر دليل على المغايرة في النهي وهو ان المعنى الموجود في النهي غير الكراهية
لانه قد نهى عما لا يكره كمن ينهى عبده عن شيء ولا يريد انتهاءه ولا يقصد الى عصيانها اعتمادا على الموافقة
بالمقايسة لان الغالب جرى على ان النهي هو طلب الكف بالنهي ايضا كالامر في ان فيه ارادة فعل لانا نقول
على هذا ايدخل النهي في الامر فلا حاجة الى ذكر قوله وينهى وفيه ما فيه تأمل وعرف بما يقال ان ما ذكر لا يدل
الا على مغايرة الكلام للعلم اليقيني لا للعلم المطلق اذ كل قائل يصدر للاخبار تحصل في ذهنه صورة
ما اخبر به بالضرورة مع انه لا يتم في شانه تعالى وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد ليس بشيء لان
من ينكر الكلام النفسي يجعل الامر القائم بالنفس في صورة الاخبار اعتقادا وظنونا والمخبر وينكر ان
يكون هناك امر وراءه حتى يسمى كلاما نفسيا ولا يجعله لصورة تخالي عن الاعتقاد واذا اثبت الامر
الذي وراء العلم في المخبر وورا الارادة في الآمر فلم يبق وجه الانكار الكلام الذي ثبت في شانه تعالى
بالتواتر عن الانبياء فلا تحصل لعقوله وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد اذ ليس اثبات الكلام

بالقياس بل بالتواتر والمقصود من بيان مغايرة الكلام النفسي للعلم والارادة ان لا يبقى لنفي ما
ثبت بالتواتر سبيل ولا يبقى لدعوى الاضطرار الى التأويل مجال نعم ما اورده على ما استدل على المغايرة
الامر للارادة من انه الامر هنا بل صيغة الامر فقط من غير تحقق حقيقة قوى لجري حيلة في الاخبار بما لا يعلمه
من انه ليس ههنا الا مجرد لفظ الخبر من غير حقيقة على انه يرد انه لولا ان الامر يستدعي الارادة كيف
يعذر في ضرب العبد من يأمره بما لا يريده لئلا يتبين فيعذر لانه لولا انه يفهم من مخالفة امره انه خالف
ما هو يريده ولا يعذر في ضربه اذ لا موجب للضرب حينئذ العلم على وفق ارادته قوله اي زورت في
نفسي مقالة اي خدمت وحسنت كذا في القاموس وفي الاستدلال به ويقول صاحبك نظرا لجواز
ان يكون عبارة عن الالفاظ المختلفة المرتبة في النفس قوله والدليل على ثبوت صفة
الكلام اجماع الامة فيه بحث اما اولا فلان المعتزلة لم يعترفوا بثبوت صفة الكلام فكيف ينعقد
الاجماع مع مخالفتهم ويمكن دفعه بان ليس المراد اجماع الامة على ثبوت صفة الكلام بل اجماع الامة
على انه تعالى متكلم فقوله انه متكلم معمول للاجماع وتواتر النقل على سبيل التنازع يشهد به ما سيأتي في
تحقيق الخلاف بيننا وبين المعتزلة ودليلنا ما مر انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء انه
متكلم ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام على ان المراد بثبوت الاجماع قبل ظهور مخالفتهم واما
ثانيا فلان ثبوت الاجماع بالشرع والشرع يتوقف على ثبوت الكلام قال الشارح في التلويح ثبوت
الشرع يتوقف على الايمان بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وقد سبق في الشرح والنبي تعالى
ويمكن دفعه بان الاجماع يتوقف على صدق النبي عم لان مبناه قوله لا تجتمع امتي على الضلالة وصدقه
لا يتوقف على الكلام بل على المعجزة سواء كان كلاما او غيره قوله وتواتر النقل عن الانبياء في شرح
قول الحي القادر السميع العليم اه ايضا ان الشرع يتوقف على كلام واجب الصدق سيما وقد
بلغ خبرهم حد التواتر لا يقال لم يثبت الا انه متكلم اما ان الكلام صفة موجودة فلا لانا نقول الخصم
لا ينكر وجود الكلام ولذا لا يرضى بقيامه به تعالى لحدوثه مع انه لا مانع من قيام الصفات الاعتبارية
الغير الازلية به تعالى قوله فثبت ان لله تعالى صفات ثمانية ظاهره متفرع على قوله والدليل على ثبوت
صفة الكلام فالتفريع بملاحظة ادلة باقي الصفات ولكن ان يجعله فرعا لجميع ما سبق قوله ولما كان
في الثلثة الاخيرة زيادة نزاع وخفاء اه يستفاد منه ان الداعي الى تفصيل الكلام في مسئلة الكلام

زيادة

زيادة نزاع وخفاء وهو بعيد اذ المقصود من التفصيل اشارة الى الكلام النفسي في نفي كونه مخلوقا
الا ترى انه بين الشارح كونه غير مخلوق ولم يكن هناك نزاع وايضا التفصيل من اثبات صفة
الكلام اطلاق متكلم او كلام عليه تعالى متنبه فيه ان الاسم هو التكلم وتكرار الاشارة الى التكوين
وان الارادة لتقرير ان القائل بالتكوين يثبت الارادة ايضا لان الكلام كلا منهما بنفي من الاخر
ولا يخفى لطف قوله وفصل الكلام بعض التفصيل قوله ضرورة امتناع اثبات المشتق من غير
قيام ماخذ الاشتقاق وهو التكلم المستلزم لقيام الكلام والمعتزلة يسلمون وجوب قيام
التكلم وينكرون استلزامه قيام الكلام فانهم يجعلون التكلم بمعنى ايجاد الكلام في الهواء ورد عليهم
بانه مخالف اللغة ولا ضرورة تدعو اليه ولهم ان يقولوا ان الكلام صوت مكيف بالاعتماد
على المخارج والصوت كيفية تعرض للهواء حين تموج قرع او قلع عنيف فليس التكلم الا احداث
الكلام في الهواء فلا يكون الكلام قائما بالمتكلم ويكون قيامه به وهم من العوام لعدم اطلاعهم
على حقيقة الامر قوله ضرورة امتناع قيام الحوادث الاول لامتناع قيام الحوادث لان الامتناع
ليس ضروريا الآن يراد كونه من ضروريات الدين ضرورة انها اي الحادثة مشروط حدوث
بعضها بانقضاء بعض فالمنقضي حادث لانقضائه هو والمسبوق به كذلك لانه مسبوق به والرد
على الحنابلة ظ واما المشهور من الكرامية حادث قائم بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحادث به تعالى
التوجيه انه يقال القائلين بعض الكرامية ولعل الشارح اطلع على فرقة من الكرامية موافقة
للحنابلة واعلم ان ترتيب القيود في كلام المص على وجه يغني المتقدم عن المتأخر فان كون الشيء
صفة له تعالى يغني عن الوصف بالازلية لان وصفه لا يكون الا كذلك والازلية تغني عن الوصف
بانه ليس من جنس الحروف والاصوات فالاولى ان يقال متكلم بكلام ليس من جنس الحروف
والاصوات ازلي هو صفة له وبالجملة في قوله صفة له رد على المعتزلة وفي قوله ازلية رد على
الكرامية وفي قوله ليس من جنس الحروف والاصوات رد على الحنابلة قوله هي عدم مطاوعة
الآلات اما بحسب الفطرة او الآفة لا تنحصر في عدم مطاوعة الآلات اما بحسب الفطرة او لعارض
وضعف الآلات لعدم البلوغ ايضا فطري فلا يحسن مقابلة العدم المطاوعة بحسب الفطرة
والكلام مطلق صفة منافية للسكوت والكلام بالآلة لا كلام في صفة منافية لعدم مطاوعة

الا آلة لتنزهه عن الالة وذلك بيّن قوله فان قيل هذا انما يصدق على الكلام اللفظي بعنوان
هذا الحكم انما يتحقق بناء على ان الكلام اللفظي فكلمة على بنائية وليست صلة الصدق وههنا منع
للمدعي بمعنى طلب عليه وهو موجه قبل الاستدلال او كلمة على صلة الصدق وقوله وهذا اشارة
الى قوله صفة منافية للسكوت والافة ولو قال في هذه لكان اظهر وبالجملة المقصود ان هذا
البيان لا يتم فيما نحن فيه من الكلام النفسي في قوله اذ السكوت والخرس انما ينافي اللفظ الاولى فيه
انما ينافي اللفظ فتامل قوله والله تعالى متكلم بها امر ناه مخبر ذكر الثلثة ليس لانحصار الكلام في الامر والنهي
والخبر بل على سبيل التمثيل لانه يكفي للتنبيه على ان تكثر الاسماء له تعالى ليس باعتبار تكثر الصفات
كيف وقد قيل كلامه تعالى منحصر في الثلثة المذكورة والاستفهام والنداء وكون الاستفهام كلامه تعالى مع ان
العباد والا فهو منزه عن الاستفهام ومن يزيد على الخمسة لوجود التعجب والتمني والترجي ايضا واشار
الشارح بقوله يعني انها صفة واحدة الى دفع الاستغناء عن قوله والله تعالى متكلم بها بما سبق ان الباقي
لاثبات الصفة وهذا لاثبات الوحدة ودفع توهم تكثرها من تعدد الاسماء والاضافات ويمكن توجيه آخر
هو انه اشارة الى انه متكلم بصفة الكلام لا بذاته ولا بآلة وجارحة قوله لما ان ذلك لا يليق بكمال التوحيد
لان كمال التوحيد ان لا يكون لما سواه مدخل في تحقق شيء فالقول بوجود الصفة لا يليق الا على
قدر الضرورة والاولى ان يقول ولا دليل لان رعاية لا يليق بكمال التوحيد انما يوجب نفي تكثر
لا دليل عليه فلا يستقل بنفي الكثرة بدون انتفاء الدليل تستقل بنفيها لانها خلاف الاصل لا يصار
اليها الا بالدليل ولا يخفى ان انتفاء الدليل على تكثر كل منها ونفيها لا يوجب وحدة كل منها في نفسها
فالواجب ان يقال ولا دليل على تكثر شيء منها ولا يذهب عليك ان تعدد صفة الكلام كما يتوهم
من الاقسام المذكورة يتوهم من تعدد كتبه والدفع واحد وهو ان تعدد الكتب بتعدد تعلقات
صفة الكلام قوله فان قيل هذه اقسام للكلام لا يعقل وجوده بدونها اعلم ان ما تقدم من كون
صفة الكلام واحدة في نفسها متكثرة باعتبار التعلقات ذكره ابن سعيد من الاشاعرة حيث
قال الكلام في الازل ليس متصفا بشيء من الاقسام الخمسة انما نوع احدها فيما لا يزال واورد عليه
انها انواعه فلا يوجد بدونه واجيب بمنع ذلك في الامور الاعتبارية كما في الكلام فان الانواع
الخمسة تحصل باعتبار التعلق وبهذا ظهر ان ما قيل ان ما سبق بعينه تحقيق الجواب فلا وجه لايراد

السوال

السوال والجواب خال عن التحصيل لان ما سبق بيان التعدد بطريان التعلق والسوال انه لا يمكن تحقق
الكلام بدون هذه الاقسام فكيف يحكم بخلو الكلام عنها في الازل وههنا ابحاث الاول ان هذا
السوال لا يخص الكلام بل يجري في القدرة والعلم وغير ذلك والثاني ان ما ذكر من الاقسام غير خاص
للكلام فلا يمتنع وجوده بدونها اذ لا يلزم من وجوده بدونها وجود الخاص بدون العام والثالث
ان توجيه السوال لا يختص بتقدير كون التعلق غير ازلي بل يتجه مع كون التعلقات ازلية بل
يقال كيف يكون صفة الكلام في نفسها غير امر ولا نهي ولا خبر ولا يمكن وجود العام بدون الخاص
والجواب عن الاول ان منشأ هذا السوال اشتباه الكلام اللفظي بالنفسي فان الكلام
اللفظي لا يخرج عن هذه الاقسام والا يجعل الاقسام انواعا للصفة متخصصة بما لا يقوم عليه احد
بل لا يجعل لها خوذات بالاعتبارات اقسام التشخص فلا يجري في سائر الصفات وعن الثاني
بان الاقسام مذكورة على سبيل التمثيل ومحض السوال انه لا يمكن وجود الكلام بدون اعتبار من
الاعتبارات التي ينقسم باعتبارها فكيف يعتبر في الازل خاليا عنها وعن الثالث انه ورد
السوال كما وقع فيما بينهم على ابن سعيد حيث جعل حدوث الاقسام فيما لا يزال ولو جعل التعلق ازليا
يعرف منه ايراد السوال عليه والجواب عنه قوله وذهب بعضهم الى انه في الازل خبر فيكون واحدا
في الازل غير خارج من الاقسام وفيه ان الاخبار متعددة فلا يثبت وحدته بكونه خبرا ما لم يبق
التعدد عن الخبر وذلك بان يقال انما تعدد الاخبار بتعدد التعلقات فلا يختص الا بالتمسك بالتعلق
وقوله لان حاصل الامر الاخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك لا يشمل امرا
للندب لانه ليس فيه الاخبار عن العقاب على الترك وكذا في النهي التنزيهي لا اخبار عن العقاب
على الفعل ولو كان في الاستفهام طلب الاعلام وفي النداء طلب الاجابة كما فيهما ايضا اخبار باستحقاق
الثواب على الاعلام والاجابة والعقاب على تركها وفي كون النداء طلب الاجابة مخالفة لما اشتهر
انه لطلب الاقبال ولا يخفى ان ما ذكره لو تم لجعل الامر بحسب جزءا في الازل وفيما لا يزال ولا يخفى كون
جزء في الازل واختلاف هذه المعاني ضروري ودليل الاتحاد مصادم للضرورة على ان اختلاف
الاقسام الاربعة للخبر باحتماله الصدق والكذب دون الاقسام الاربعة تستحيل على الاختلاف
ومن البين ان استلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد ولو استلزم ليس كون الخبر طالبا اول

من كون الطلب جزءا اذ ما من جزء الا و يستلزم الامر بالعلم بمضمونه والنهي عن العلم بخلافه وربما يقال كل طلب
في الكلام النفسي حصل بتصرف في الكلام الخبري فقولنا اضرب حصل من تصرف بتصرفات علمت في محلها
وهكذا او هذا ايرجع جعل الطلب راجعا الى الخبر فان قيل الامر والنهي بلا مأمور ومنهي سفه وهذه الشبهة
المعتزلة على قدم الكلام والاخبار ايضا سفه عند عدم مخاطب قوله الجواب التحقيقي عن هذه الشبهة ان
السفه انما يلزم في الكلام اللفظي دون النفسي والكذب المحض ما لا يقبل التاويل وقد يحكم الجواب بان الامر
في الازل لايجاب تحصيل المامور به في وقت وجود المامور به يحكم بان الايجاب حين تعلق الامر
فليكن الامر قديما والتعلق حادثا عند وجود المامور به واهليته والرجل يحتاج الى تقدير الابن
والله تعالى يعلم المامور في الازل ولا يحتاج في امره الى تقدير فهو اولى بالامر قبل الوجود لا يقول ان الرجل
قبل وجود الابن لعدم وثوقه بادراك الابن فليس في امره قبل الوجود سفه والله تعالى يدرك المامور
فلا وجه لامره قبل الوجود لانا نقول لا يمكن امره تعالى الا في الازل لامتناع قيام الحادث بذاته الاقدس
والمراد بالاتفاق بالازمنة الاتفاقات بالوقوع فيها وهو ظاهر قوله ولما صرح بازلية الكلام القديم حاول
التنبيه يعني بعد اثبات ازلية الكلام حكم بازلية القران تنبيها على اطلاق القران على النفسي اذ لولا
اطلاقه على الكلام النفسي لم يصح نفي الحدوث عنه وبهذا اندفع انه يتبادر من هذا ان جمع القران
مع كلام الله تعالى للتنبيه على الترادف ويستفاد من قوله وعقب القران بكلام الله تعالى انه جمعهما
لان نفي الحدوث عن القران ينبغي ان يكون بالتعبير عنه بالكلام لا بالقران ولا يخفى ان ما ذكر تكلف
اذ يكفي في التنبيه على القران ان يقول ويطلق القران على الكلام النفسي ولا وجه لاثبات الحدوث
بهذا الوجه ونحن نقول بعد اثبات صفة الكلام الازلية اثبت ان القران غير مخلوق الا انه عقبه
بكلام الله تعالى لما ذكره الشارح او قصدا على جري الكلام على وفق الحديث او نقول نبه على طريق
نفي الحدوث عن القران او اشار الى دفع ما يكاد يتمسك به الحنابلة لقدم الكلام من اجماع
الاشاعرة على ان القران غير مخلوق ووجه الدفع ان القران بمعنى الكلام النفسي ولا يخفى ان قوله
والقران كلام الله غير مخلوق واقتباس قبل وجه تبادر الكلام اللفظي من القران سيوجه فيه على
عكس كلام الله تعالى قلت وايضا القران يشتهر بالقران المتعلق باللفظ دون المعنى قوله فهو كافر
بالله العظيم وقوله بالله العظيم يحتمل القسم والمراد بالفريقين الاشاعرة المعتزلة لا القائلون

بالحدوث

بالحدوث والقائلون بالقدم لانه ليس فيه تبعيض بحمل الخلاف بين الحنابلة والمعتزلة وترجمت
المسئلة بمسئلة كلام وخلق القران يناسب كلام المعتزلة والمناسب لكلام الاشاعرة مسئلة خلق
القران والدليل لم يسبق حرفيا نحو ما يلي يسبق في انه ثبت بالاجماع وتواتر بالنقل انه متكلم ولا معنى
له سوى انه متصف بالكلام وفي موضع انه يمتنع قيام الحوادث بذاته وبهذا لم يكتف بقوله ما مر
من قال من التاليف يعني من الحروف فانه مطلق التركيب الجامع المتوالي في النطق كيف ما اتفق
والتنظيم بين جمل الكلمات لانه ترتيب الكلمات والجمل مناسبة الدلالات مناسبة المعاني وهذا
انما يكون بالنسبة الى الكلمات والجمل وكون التاليف والتنظيم من سمات الحدوث بناء على انه يستدعي
التوقف على الاجزاء فيكون مجموعا حادثا والانزال والتنزيل يوجب الانتقال من مكان عال الى
سافل والمكان حادث وكونه عربيا يوجب كونه من موضوعات العرب ومصنوعاتهم وكونه فصيحا
يوجب ان يكون كثير الاستعمال والاستعمال حادث فكذا موصوفه لان محل الحادث حادث وكونه مسموعا
حادث فيوجب حدوث محله وكونه معجزا حادث لانه يحدث بالقياس الى المتحدى ومحل الحادث
حادث وقوله الى غير اشارة الى ما سبق من انه ليس مجتمع الاجزاء بل وجود منقضي وجزء مسبوق
بالمنقضي ولا يخفى ان بعض ما ذكر انما يكون من سمات الحدوث لو كانت صفات موجودة محدثة
ولم يكن اضافات واعتبارات قوله ايجاد الحروف والاصوات في محالها من النبي وجبرائيل و
قوله وان لم يعترف به وان لم يعرف الله ولا وجه لفرض القراءة التي يتضمنه كلمة الوصل والاظهر ان الضمير
راجع الى المحال واللوح المحفوظ يعني ان الله تعالى متكلم بمعنى خالق الكلام في محال وان لم تكن تلك
المحال متكلمة به حتى يتقوى علاقة اطلاق المتكلم عليه تعالى لانه لو كان كذلك يكون سببا للتكلم و
كون المتحرك من قام به الحركة لا يوجب كون المتكلم كذلك للقطع بان المتكلم يستعمل ضمن تحصيل
الصوت المكيف في الهواء واطلاق المتكلم عند التحقيق بمعنى محصل الكلام في محله ومنشؤ
هذا التوهم قيام الكلام بالمتكلم ولا يلزم من اطلاق المتكلم الشايع في هذا المعنى صحة اطلاق الابيض
والمتحرك الى غير ذلك لانه حال ما عدا المتكلم من نظائره مثله وتقييد الاعراض بالمخلوقة على اصل
المعتزلة من كون العباد خالقة لافعالهم والافعال عرض مخلوق له تعالى عند الاشاعرة والاولى ان يقول
يصح وصف الباري تعالى بما اشتق من الاعراض المخلوقة له تعالى ولا يلزم من اطلاق الابيض بهذا المعنى

٥

اتصافه تع بالبياض بل بايجاده قوله ومن اقوى شبه المعتزلة اه كانه اراد بوصف الشبهة بكونها
اقوى وجه تخصيصها بالدفع وذلك التوجيه انما يتم بترك كلمة من فالاولى واقوى شبهة المعتزلة وفي
قوله انكم متفقون على ان القرآن اسم لما نقل الينا نظر لان اباحنيفة واتباعه متفقون على ان القرآن
اسم لما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا سوى بسم الله الرحمن الرحيم في اوايل السور لكن
النظر فتامل ويمكن ان يقرر الشبهة بوجه اخر وهو انكم متفقون على ان القرآن منقول الينا
بين دفتي المصاحف تواترا وهذا يستلزم امورا يمتنع على الصفة القائمة بذاته تع بديهة اوكونها
من سمات الحدوث فلا يصح من جعل القرآن الكلام النفسي حتى يصح الحكم عليه بانه غير مخلوق
والاشارة الى الجواب بقوله وهو انما يمنع الاستلزام ان جعل كونه مكتوبا في المصاحف حقيقة
واما يمنع بطلان التالي ان جعل مجازا فان قلت مدار الجواب على ان كونه مكتوبا في المصاحف
ولا اشارة اليه فكيف يكون اشارة الى الجواب بل بالغاء الشبهة قلت يشير الى تجويز صفة
بكونه غير حال فيها فافهم ثم قوله وهو مكتوب في المصاحف اه جملة معطوفة على قوله والقرآن
كلام الله تع غير مخلوق واما جملة حالية من المستكن في غير مخلوق وقوله محفوظ في قلوبنا اي
بالفاظ مخيلة الاولى بصورة ذهنية ليلايم التحقيق الذي سيذكره من الموجودات الاربعة وليس
وجود الشيء في الذهن بالفظ المخيل ومتى تحلول نفى الحلول بالحقيقة فلا فرق بين الحلول في
الكتابة والسماع والوجود في النفي والاثبات فان الكل منفي حقيقة مثبت مجازا فما توهمه البعض
من الفرق لا وثوق عليه قوله وتحقيقه ان للشيء وجودا في الاعيان يريد بالشيء الموجود في الخارج
لانكار الوجود الذهني فلا يصح اثبات وجودات اربعة للشيء على الوجه الكلي ولا يتاتى فيه قوله و
وجودا في الاذهان لانه وجود مجازي كما هو عند من ينكر الوجود الذهني ووجود حقيقي كالوجود
في الاعيان عند الحكيم وشرذمة من المتكلمين قوله بحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم
هذا راجع الى جواب شبهة المعتزلة متفرع عليه يعني اذا عرفت ان وصف الكلام النفسي بهذه
الامور مجازي فلم يوصف القرآن حقيقة بما هو من لوازم القديم فالمراد الحقيقة الموجودة
في الخارج وحيث يوصف كذلك مجازا المتفق بيننا ان القرآن بمعنى اللفظ اسم لما نقل الينا بين
دفتي المصاحف تواترا وبهذا اندفع ما اورده انه اشتبه جواب المص عند الشارح بجواب اخر فانه يجاب

عن الشبهة تارة بان الوصف بهذه الامور مجاز وهذا جواب المص وتارة بان الموصوف بها
القرآن بمعنى اللفظ وهذا ما ذكره الشارح على انه اذا وصف القرآن بمعنى الكلام النفسي بهذه
الامور مجازا كان الموصوف بها عند التحقيق الكلام اللفظي لان مآل الوصف المجازي حقيقة فلا يبعد
ان يقال يذكر في تحقيق جواب المص ان ما ذكره وصف الكلام اللفظي بناء على ان مآل وصف شيء
بشيء مجازا وصف شيء اخر به حقيقة ونقيح من هذا ان يكون جعل الجوابين المذكورين واحدا
فتامل قوله ولما كان دليل الاحكام الشرعية اه كانه جواب لما يقال لم يثبت الاصوليون الا
الكلام اللفظي فاثبات الكلام النفسي مخالف لارباب الاصول الذين هم عمدة اهل الاسلام وتوجيهه
ان عدم بحثهم عنه لانه ليس الدليل فبحثهم عن الدليل لا لانهم لا يثبتونه وينكرونه ولا يخفى ان التوقف
لما ذكر في الجعل اسما للنظم فالاولى يقوم الجعل على التوقف ان تعريفهم لاحد معنى القرآن لا يطلقهم
القرآن اسما له لان الظاهر انه لا اصطلاح منهم اذ لا احتياج للاصطلاح فيما له الوضع الشرعي قوله
اي من حيث الدلالة على المعنى لا بمجرد المعنى او ان عبارة الاصوليين بلا لازم في تعريفهم الجمع بين الحقيقة
والمجاز لانه اذا كان القرآن مجموع اللفظ والمعنى كان المنقول الينا حقيقة في اللفظ مجازا في المعنى
لكن لا يجوز هذا التاويل ما في كتبهم ان القرآن اسم للنظم والمعنى جميعا في قول عامة العلماء وهو
الصحيح من مذهب ابي حنيفة الا انه لم يجعل النظم ركنا لازما في حق جواز الصلوة ولهذا جوز
القراءة بالفارسية هذا فانه يدل على ان كلا من النظم والمعنى ركن والمعنى ركن الزم وفي قوله لا مجرد
المعنى مسامحة والمراد لا بالمجموع يدخل فيه مجرد المعنى ولك ان تجعله عطفا على قوله للنظم والمعنى
جميعا فلا مسامحة قوله واما الكلام القديم اه عدل جعل القراءة والحفظ والمس من سمات
الحدوث لانه قال اما هذه الثلثة فمن سمات الحدوث واما السماع فمختلف فالاولى تقديمه
على قوله ولما كان دليل الاحكام الشرعي لانه فصل بالاجنبي الا ان يجعل قوله ولما كان على مثال اخر
يوصف الكلام بسمات الحدوث ووجوب حمله على اللفظي على ما هو منشاه قوله فمعنى قوله حتى يسمع
كلام الله يسمع ما يدل عليه يشعر هذا بان الشيخ الاشعري لا يحتاج الى تاويل قوله تع وفيه بحث
لانه مع جواز سماع كلام الله لا يسمعه المشرك وليس الامر بايجاب للمشرك الى ان يسمع نفس كلام
نعم لا يحتاج فيما يدل على سماع مثل موسى عم كلام الله تع الى التاويل قوله ولما كان بلا واسطة

الكتاب والملك خص باسم الكليم اي كليم الله فان كليمك الذي يكلمك على ما في الصحاح وعلى مذهب
الاشعري اطلاق الكليم على ظاهره وانما يحتاج الى هذا الوجه والى ما قيل من انه خص باسم الكليم
لما سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى من جميع الجهات على خلاف المعتاد وحكاية سمعه من الله الذي ينحو
كل جهة ومنزه عنها على مذهب الاستاد ومن وافقه من الشيخ ابي منصور ومن تابعه قوله فان قيل
لو كان كلام الله حقيقة في المعنى القديم مجازا في النظم المؤلف ينبغي ما يدل عليه ما ذكره توجيه حتى
يسمع كلام الله على مذهب الاستاذ من ان كلام الله محمول واطلاق كلام الله على الصوت الدال عليه
مجازا لو كان حقا لصح نفيه عنه لان علامة المجاز صحة نفي المعنى الحقيقي للفظ عن المعنى المجازي
فيقال الاسد لا [illegible] الرجل الشجاع لانه يصح ان يقال الشجاع ليس باسد وما ذكره في معرض
الجواب تسليم للشبهة من ان هذا التوجيه على خلاف التحقيق والتحقيق اشتراك كلام الله تعالى
بينهما ان ينبغي ان يصح ان يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل الى السور كلام الله لانه يصح نفي
احد معنيي اللفظ المشترك عن الآخر اذا تباينا الا ان يقال يصح نفي المعنى الحقيقي عن المجازي بلفظ
الحقيقة من غير حاجة الى نصب قرينة على المراد بالمنفي بخلاف المشترك فانه لا يصح نفيه من غير ان
ينصب قرينة على ان المراد معنى والمنفي عنه معنى آخر قوله وما وقع في عبارة بعض المشايخ من انه
مجاز اه اورد عليه ان هذا يقتضي ان يكون منقولا في اللفظ مهجورا في المعنى لا مشتركا واجيب بانه
لا يكفي في النقل ملاحظة العلاقة بين المعنيين بل لا بد من كون المعنى الاول مهجورا وفيه انه لا بد
في الاشتراك من عدم ترتب الوضعين والوضع يقتضيه فالجواب بانه لم يرد ان الوضع للفظ العارف
كما يشوبه العبارة بل ان الاعتداد باللفظ ووضع اللفظ وتسميته لدلالته على الكلام النفسي
قوله وذهب بعض المحققين في شرح المواقف اعلم ان للمصنف مقالة مفردة في تحقيق
كلام الله تعالى على وفق ما اشار اليه في الخطبة ومحصولها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ
واخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب ان المراد منه
مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام
حقيقي حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ايضا لكنها ليست كلاما حقيقة وهذا الذي
فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتي المصاحف مع انه

علم

علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي بكلام الله الحقيقي وكعدم
المقرو والمحفوظ كلاما حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حمل
كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعنى
جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقرو بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير
الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان
ذلك الترتيب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والادلة الدالة
على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذي ذكرناه
وان كان مخالفا لما عليه متأخرو اصحابنا الا انه بعد التأمل يعرف حقيته تم كلامه وهذا المحمل
لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام
ولا شبهة في انه اقرب الى الاحكام الظاهرية المنسوبة الى قواعد الملة هذا وفيه ابحاث منها ما قيل
ان كلام العبد ان كان اسما لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ايضا ان لا يكون المقرو والمحفوظ
كلامه تعالى بل مثله وان كان اسما للنوع القائم يلزم ان يكون كلامه في الشخص القائم مجازا ويصح ان
ان يوصف بالحدوث لحدوثه في ضمن اكثر من الافراد وانه اذا لم يكن اللفظ مرتب الاجزاء في نفسه كيف
يفرق بين ملح ولحم في نفسه ومنها ما يمكن ان يقال انه يخل التحقيق ايضا يلزم ان لا يكون التحدي
مع كلام الله تعالى لان مراد البلاغة على امور يقتضي ترتب الاجزاء من التقديم والتأخير ويمكن
دفع الجميع بان اختيار هذا التحقيق لانه اقرب الى الاحكام الظاهرية لا لانه لا يتجه عليه شيء ولا شبهة
في كونه اقرب مع هذه الامور المتوجهة ولا يخفى انه بعد تمامه يمكن توجيه قدم الكلام اللفظي على مذهب
الحنابلة واخراج قولهم عن حضيض الوهم الى ذروة المتانة قوله ولا من الاشكال المترتبة
الدالة عليه لا يحصل بتركب اللفظ من الاشكال بل تركب من الاشكال الخط وليس قيام صور الحروف
بنفس الحافظ بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا من نفوس مترتبة قياما للكلام بنفس
الحافظ قوله والاختراع ونحو ذلك من الابداع والصنع بل الترزيق والتصوير والاحياء فان
جميع هذه العبارات تعبيرات عن التكوين باعتبار تعلق خاص والاختراع والابداع غير الاحداث
عند الحكيم فانهما بلا مدة فهما غير مسبوقين بالعدم والابداع زيد خصوص فانه يشترط فيه انتفاء المادة

ايضا فهو محض الحدوث ولما لم يوصف المتكلم الممكن الغير الحادث وغيره تعالى صار اعتقاده متساويين للاحداث والتغيير باخراج المعدوم من العدم الى الوجود مبني على ارادة مبدأ الاخراج لا المفهوم الاضافي الاعتباري **قوله** لاطباق العقل والنقل على انه خالق للعالم مكون له ليس قوله مكون له خبر بعد خبر لعدم الفائدة فهو تاكيد باللفظ المرادف لكنه لم يثبت في اللغة غير الضماير وفي بعض النسخ المكون فهو استدلال من احد المترادفين على الآخر وفساده غير خفي على ذكي وانفاق العقل والنقل على انه خالق بجميع العالم لدلالة الدليل على استناد الكل اليه بلا واسطة ووجود خالق كل شيء واما انه خالق لواحد او كثير افعال العباد فلا يطابق النقل فيه العقل بل العقل فيه متفرد فلا يتوقف عليه بل ليس فيه العقل بل الوهم البارز في حوض العقل وعليك بالفرق بين اطلاق العقلاء والعقل وبين اطلاق العقل والنقل فلا يوقعك الالتباس في مضيق التردد في اطباق العقل والنقل لمظنة ان الاختلاف فانه خالق جميع العالم ينافي ذلك الاطباق **قوله** الاول انه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى لما مر من انه لو قام الحادث بالقديم لزم قدم الحادث او حدوث القديم ولزوم قيام الحادث بذاته تعالى لو لم يكن صفة التكوين ازلية بناء على ما سبق من وجوب قيامها بذاته تعالى فلا فرق بينه وبين الوجه الرابع الا بانه ابطل قيامها بغيره تعالى بالدليل وهنا بالبداهة **قوله** فلو لم يكن في الازل خالقا لزم الكذب او العدول الى المجاز لزوم الكذب يندفع بما سبق ان الاخبار في الازل لا يتصف بشيء من الازمنة اذ لا ماضي ولا حال ولا مستقبل بالنسبة اليه تعالى وارادة الخالق فيما يستقبل انما يكون مجازا على مذهب من يجعل اسم الفاعل حقيقة في الحال لكنه مرجح كما يعلم من محله نعم لو تمسك بانه وصف ذاته في كلامه الازلي بانه خالق لتم فيلم بلا خلاف ويتجه على قوله من غير تعذر الحقيقة ان المجاز لا يتوقف على تعذرها بل يكفي رجحانه اذ من الدواعي كونه مقصود الاظهر وعدم تادية المجاز الى اثبات قديم يرجح على الحقيقة المؤدية اليه اذ الاصل وحدة القديم فالعدول الى التعدد بقدر الضرورة ومما يجب ان ينبه عليه ان ازلية الخلق انما يدفع الكذب بان يكون صفة موجودة ويكون تعلقها حادثا من قيامها بذاته ووجود المخلوق في الازل لانه فرع التعلق فلا يلزم كذب الوصف بناء على عدم المخلوق لان صدق الوصف لا يتوقف على التوقف بخلاف ما اذا كان الخلق مفهوما اضافيا فانه لا يتحقق بدون تحقق

المخلوق

المخلوق فيظهر عليك ان بناء هذا الدليل ايضا على كون التكوين صفة موجودة لا يمكن الحقيقة باعتبار الاضافة بين الخالق والمخلوق واما يمكن بالنظر الى الصفة الموجودة القديمة لانها التي تحقق بدون المخلوق دون الاضافة فانها لا يتصور بدونه فمن قال المحكم بيناء الادلة على ان التكوين صفة حقيقية لا اضافة بين الخالق والمخلوق فيما عدا الثاني او تغليب فهو غافل العلم وفي استلزام جواز اطلاق الخالق بمعنى القادر بمعنى خلق السواد بحث لان علاقات التجوز كون الشيء بالقوة فيقال لماء العنب المسكر للاسكار بالقوة فالقادر على الخلق بمنزلة الخالق بالقوة دون القادر على السواد فان معناه القادر على خلقه فهو يستحق بهذا اسما في خلق السواد لا في السواد واما ما اورد عليه من ان لزوم الجواز الشرعي لم يتوقف على عدم الايهام والاذن وعدم الجواز العقلي لم يمكن دفعه بانه اريد انه يلزم جواز اطلاق الاعراض في الجملة اعني على مذهب من لا يقول بالتوقيف مع ان الاطلاق باطل عند الكل **قوله** من ان تكوين كل جسم قايم به دون تكوين العرض فانه لا يقوم بالعرض لامتناع قيام العرض بالعرض بل تكوين العرض ايضا قايم بالجسم فالواضح بان يقال كل جسم واعراضه قايم به ولا يخفى انه على هذا ايضا لا يكون من صفاته تعالى تكوين ولا يزيد الصفات على السبعة ولما يلزم كون كل جسم خالقا ومكونا يلزم تقدم الجسم على التكوين والتكوين الموجود لا يقوم بالمعدوم فلا يحتاج الحادث في وجوده الى التكوين **قوله** والحاصل في الازل هو مبدأ التخليق فان قلت تقاد الكلام في تسميته في الازل خالقا فلو لم يثبت له الخلق لكان مجازا من غير تعذر الحقيقة قلت اذا كان الخلق اضافة غير متحققة الا بالنسبة الى المخلوق وكان الحقيقة متعذرة فيجب العدول الى المجاز ومبنى كون الاماتة تكوينا ومبدأه ارادة وقدرة على ان الموت صفة وجودية ضد للحيوة على ما في المواقف من انه قيل الموت كيفية وجودية يخلقها الله تعالى في الحي فهو ضد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة والحيوة لا يتصور الا فيما له وجود والجواب ان الخلق التقدير بدون الايجاد اما لو كان الموت عدم الحيوة فهو انما يتحقق لعدم ارادة الحيوة قيل وانت خبير بان ان التكوين هو المعنى الذي يجده الفاعل وبه يمتاز عن غيره وبه يرتبط بالمفعول وان لم يوجد بعد وهذا المعنى يعم الموجب ايضا بل نقول هو موجود في الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة اخرى وفيه انه لو احتاجت الصفات الى التكوين

لاحتياج التكوين الى تكوين ويلزم التسلسل ونحن نقول لما انه يثبت في الجواب صفة تسمع وبه ينبغي ان يثبت التكوين فانه لا بد لنا بعد القدرة على الضرب وارادته من اعمال الآلات بها يتحقق الضرب وهو تعالى منزه عن الآلة لكنه سبحانه يكون له صفة ينوط بها الاثر فيقوم مقام الجوارح في غيره فكان له صفة تقوم مقام الصفة في غيره هذا وقوله ولا دليل على كونه صفة اخرى سوى القدرة والارادة يفيد ان مبداء التخليق هو القدرة والارادة لا غيرهما وليس كذلك اذ لا بد من العلم ايضا

قوله ولما استدل القائلون بحدوث التكوين لانه لا يتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب بمعنى يستلزم وجود المكون كما ان الضرب يستلزم وجود المضروب الان يقال وجود المضروب متقدم على وجود الضرب ان التكوين بخلاف المكون فانه متاخر عن التكوين فلا يتجه انه لو كان التكوين مع المكون كالضرب مع المضروب لاستغنى في وجود المكونات عن اثبات صفة التكوين لتقدم وجودها على التكوين واللازم لعدم التكوين اما قدم المكونات او حدوث المكون القديم والاشارة الى الجواب بقوله وهو اي التكوين تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه لا في الازل بل لوقت وجوده باعتبار انه يفيد ان التكوين القديم هو التكوين المتعلق بالعالم وبكل جزء من اجزائه فيفاد بالاضافة تعلق تلك الصفة الواحدة بامور متعددة في اوقات متفاوتة فيعلم ان المتعلق بالزمان وهو التعلق دون نفس التكوين والحدوث صفة التعلق ولعدم وضوح عبارته في قصده قال اشار الى الجواب اشارة الى الخفاء ولا يخفى ان تكوينه للعالم ليس الا تكوينه لكل جزء من اجزائه فالاولى بكل جزء من اجزائه بدون العطف على الابدال واللام في لوقت وجوده زائدة او بمعنى في والاظهر ان قوله وهو تكوينه للعالم اشارة الى انه لا يكثر في التكوين وانما يتعدد بتعدد التعلق والى انه متعلق بالعالم لا بصفاته والا لاحتاج التكوين الى تكوين آخر وهلم جرا والى انه متعلق بكل جزء من اجزاء العالم لا كما يقول الفلاسفة في تعلقه بالتعلق الاول فقط واسناد ما في الممكنات الى العقول ومن البين ان قوله لوقت وجوده متعلق باضافة التكوين الى العالم واجزائه وتقييد الاضافة يدل على توقيت التعلق وحدوثه لا على توقيت الوجود الذي تعلق به التكوين مع قدم التعلق فلا يظهر ما قيل الانسب بالمتن ان التعلق قديم كالتكوين والمكون حادث بان تعلق في الازل تكوين بوجود الحادث في وقت معين فوجد على طبق

تعلق التكوين

تعلق التكوين وكون هذا البيان لتحقيق ما يقال بناء على ان ملخصه ليس الا منع لزوم قدم المكون من قدم التكوين بسند انه لا يلزم من قدم الارادة وقدم القدرة قدم المرادات والمقدورات واما جعل العلم سندا لذلك فغير ظاهر لان تعلق العلم قديم لانه تعالى عالم بالاشياء في الازل الا ان يراد تعلق العلم بالشيء بعد ما لو وجد فان للعلم تعلق اخر سوى التعلق الازلي به **قوله** وما يقال كما في جواب استدلال القائلين بحدوث التكوين وحاصله ان الترديد قبيح اذ التعلق يستلزم الحدوث ولا يخفى ان الامر فيه مبني على انه لو جعل الجواب الزاميا لخرج الترديد عن القبح هذا ونحن نقول ما يقال منع الاستلزام قدم التكوين قدم المكون لان التعلق به يستلزم الحدوث سواء كان التكوين قديما او حادثا والجواب الثالث ما اليه بقوله وفيه نظر تصوير معنى القديم والحادث على وجه يندفع به المنع ويتضح الملازمة **قوله** نعم اذا ابتينا صدور العالم بشوبا نه يتم منع استلزام قدم التكوين قدم المكون لو بني صدور العالم عن الصانع بالاختيار كذلك وفيه بحث لان عدم تصور التكوين بدون المكون يوجب كون المكون قديما لقدم التكوين سواء كان الصانع مختارا او موجبا **قوله** ومن هنا يقال اي من اثبات اختيار الصانع كذلك وقيل لي تما ان المراد بالحادث ما لوجوده بداية وبالقديم خلافه وفيه نظر لانا نجد ان الحادث عندنا ما لوجوده بداية لا يوجب اضافة التكوين الى كل جزء من العالم فلم يجعل قدم شيء من اجزائه ما لم يثبت ان اضافة التكوين توجب الحدوث بمعنى ثبوت البداية للموجود وانما يثبت هذا بثبوت ان الصانع مختار لا يقال المراد تحصل بتخصيص تكوين كل جزء بوقت سواء ثبت الاختيار او لا لانا نقول فليكن وقت وجود المعلق الازل **قوله** والحاصل اي حاصل الجواب عن الاستدلال واراد بالصفة الاضافية ما لا ينفك عن الاضافة والا فكون الضرب نفس الاضافة ثم واراد بكون التكوين صفة حقيقية انه لا يستلزم الاضافة وذلك لان الضرب اسم لما قام بالفاعل ماخوذا مع الاضافة فلا ينفك عن الاضافة والتكوين اسم لما قام بذاته تعالى مع قطع النظر عن تعلقه بالمكون لكن المشهور من الصفة الحقيقية ما يقابل الاضافة وما وقع في عبارة بعض المشايخ هو تفسيره باخراج المعدوم من العدم **قوله** وهو غير المكون عندنا المكون اسم مفعول كما يفصح عنه بيان الشارح ولو كان المقصود الرد على من ينفي وجود التكوين وعدم زيادته

في الوجود مع المكون وتحول ليس في نحارج تكوين بل هو امر عقلي ينبغي ان يقال وهو غير المكون
اسم فاعل لان من يثبته يثبته زائدا على المكون فالنزاع لا زائدا على المكون اسم مفعول والاظهر
ان المراد غير المكون من حيث انه مكون بمعنى غير التكوين القائم بالمفعول والمقصود به الرد
على ابي الهذيل حيث جعله فالنزاع المكون اسم مفعول ويرد يثبته عليه بان الفعل غير المفعولية
كالضرب مع المضروبية وبانه لو كان نفس التكوين لزم ان يكون اه والمراد بقولنا عندنا جمهور
القائلين بالتكوين لا المتكلمين فان جمهورهم لم يقولوا به ولزوم ان لا يكون تعالى خالقا ومكونا
واحدا الا ان جعلهما وجهين باعتبار رجعة اللزوم والاول وهذا يوجب عدم كونه خالقا والعالم
مخلوقا لبطلم توزيع قوله فلا يصح القول بانه خالق العالم وكون التكوين عين المكون انما يستلزم
ان يكون خالقا للسواد اسود لان التكوين عين السواد وقد قام به فانه يستلزم ايضا كون خالق
السواد سوادا وانما يستلزم كون هذا الجح خالق السواد لان السواد الذي هو عين تكوينه
وخلقه قد قام به وكون الوجود تنبيها على بداهة تغاير الفعل والمفعول ينافي كون احد الوجوه
تغاير الفعل والمفعول بالضرورة والصالم يجعل المطلوب بداهة المغايرة بل نفس المغايرة فينبغي
ان يقال هذا كله تنبيه على تغاير التكوين والمكون لكون الحكم ضروريا وتاويل ما ذكره ان كلمة على
ليست صلة للتنبيه والتقدير وهذا كله على تغاير التكوين والمكون بناء على ان الحكم بتغاير
الفعل والمفعول ضروري وبعد فيه بحث لان بداهة كون الفعل مغايرا للمفعول لا يستلزم بداهة
كون التكوين مغايرا للمكون لان بداهة العام لا يستلزم بداهة النوع المندرج تحته
فيجب ان يحمل قوله ان الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروري على ان الحكم بتغاير كل فعل خصوصه
ومفعول ضروري وقوله في امثال هذه المباحث الظاهر هذا المبحث بمعنى تحب اتحاد التكوين
والمكون والظاهر قوله بل يطلب لكلام بل يطلب لكلامهم وكانه راجع الى من له ادنى تمييز ولا
ينتفي الواجب على ان يطلب لكلام العلماء الراسخين محلا يصلح محلا للنزاع بل يجب ان يطلب
لكلام كل عاقل محملا يصلح لان ينسب اليه وكون التحقيق ان الايجاب تعلق القدرة وكذا
الخلق والتكوين دون تعلق الارادة وغيرها ولا يليق بكثرة القدماء اذ كان عندهم والمراد
بالمغايرة المنفكة انفكاكها عن بعض **قوله** كثر ذلك كررات رح وجه التكرار تاكيدا وتحقيقا

فتنبه

فتنبه وقوله تخصيص المكونات بوجود من وجه كان الاولى فيه تخصيص المقدورات لان تعلق
التكوين بعد تخصيص الارادة في اثبات صفة الارادة له تعالى مخالفة الفلاسفة في كونه تعالى موجبا
وفي كونه ذاتا خاليا لا صفة له والقول بنظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصلح من
الوجوه الممكنة دليل على كونه مختارا فاعتراف الحكيم به يوجب بطلان حكمه بالايجاب اذ لو كان
تعالى موجبا لم يكن وجود العالم على الوجه الاصلح بل على الوجه المقتضي الذي لا وجه وراءه فلا ينحو
ان الوقوع على الوجه الاصلح او جه الكامل المطلق للكمالية المناسبة كما قال الحكيم فلا يدل على
الاختيار الا ان يقال المراد بالوجوه الممكنة بالنظر الى ذات العالم ولا ينافي ذلك الامكان ايجاب
المبداء وقد يقال اقتضاء النظام الاختيار بديهي **قوله** ورؤية الله تعالى بمعنى الانكشاف
التام بالبصر اي المراد الانكشاف التام لا ما فيقعده النفس من ادراك المقابل بالبصر على
مسافة مخصوصة باحاطة الخطوط الشعاعية به او بانطباعه في حاسة البصر والمراد الانكشاف
بحاسة البصر لا بصفة ذاتية كصفة البصر له تعالى بان يخلق الله صفة للعبد قائما بذاته يدرك بها
ذاته تعالى على نحو ادراك الاشياء بالبصر وقد يقال للمعتزلة ان يقولوا لا نزاع لنا في الرؤية بهذا
المعنى بل في الرؤية بمعنى المعتاد والمراد باثبات الشرع كما هو حاسة البصر اثبات في نفي العقل
والقوى الادراكية **قوله** جائزة في العقل بمعنى ان العقل اذا خلي ونفسه فقد سلك المصنف في اثبات
الرؤية طريقا قويا موثوقا وذلك ان العقل حاكم بجواز الرؤية وما حكم به العقل ما لم يقم دليل
على بطلانه يجب قبوله والا لارتفع الامان عن العقل وقد دلت عليها النصوص فقد
ثبت انه لا يجوز تاويل النص ما لم يقم دليل على عدم صحة ظاهره فاثبات صحة الرؤية بادلة
ذكروها مستغنى عنه ولا حاجة الى ابطال دليل الامتناع الا ان يجعل ادلة الصحة معارضات
مع ان ادلة الامتناع ممن قال الجواز بمعنى فسره الشارح به هو الامكان الذهني وليس
محل النزاع اذ الخصم قائل به لم يات بشيء وقوله ما لم يقم برهان على ذلك لا حاجة اليه لان قيام
البرهان لا يجامع تخلية العقل وقوله مع ان الاصل عدمه علاوة اي العقل يجوزه ويتقوى تجويز العقل
بان الاصل عدم البرهان وفيه ان الاصل في الحوادث العدم والبرهان على الامتناع بتا ازلا وابدا
ازلي ليس الاصل عدمه وقد نبه بجعل جواز الرؤية ضروريا على ان استدلال اهل الحق تنبيه فلا يجري

في المنافقة وقدم الدليل العقلي على النقلي مع ان التعويل على النقل لما فيه من الضعف والتكلفات
حتى ان الشيخ بامنصور لم يتمسك الا بالنقل على ما قيل ولذا قدموا الدليل النقلي لان الدليل
النقلي انما يبقى على دلالته اذا لم تمتنع الدعوى عقلا فتصحيح الرؤية عقلا مقدم على التعويل
على شهادة النقل على انك عرفت انه تنبيه فلا وجه لضعفه واشتماله على التكلف فلا حاجة الى انه
قدم العقلي سلوكا لطريق الترقي من الاضعف الى الاقوى قوله ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم
وجسم وعرض فيه ان الفرق بين جسم وجسم بالبصر لا يستلزم كونه مرئيا لانا نفرق بالبصر بين الاعمى
والاقطع مع ان الاعمى والاقطع ليسا مرئيين قوله فلا بد للحكم المشترك من علة مشتركة ولا بد من
عدم تجاوز العلة محل الحكم فلا يصح ان يكون موجودا في المعدوم الذي يمتنع رؤيته بالاجماع فلا يمكن
ان يكون تلك العلة الامكان المشترك بين المعدوم والموجود والاشياء من الامور العامة ولذا
قال في المواقف وهذه العلة المشتركة اما الحدوث او الوجود ثم بعد سقوط الامكان ايضا الترديد
ممنوع لجواز ان يكون الموجود بشرط الحدوث او الامكان ولو قيل ذلك داخل في الترديد يتجه انه
ليس الوجود المشروط مشتركا بين الصانع وغيره ويمكن ان يمنع ايضا مستندا بان العلة كون
المرئي في جهة من الرائي على نسبة مخصوصة ولا يبعد ان يحمل هذا المنع داخلا فيما سيذكره
الشارح كالمنع بسند جواز علية التحيز المطلق او وجوب الوجود بالغير ويرد بتقديم خلية العدم
في العلية انه لا مدخل له في علية الامر المتحقق والا فعدم العلة علة لعدم المعلول وما اورد عليه
العدم لا يكون فاعلا للوجود ولا مانع من عليته بوجه آخر قوله وكذا يصح ان يرى سائر الموجودات
من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك دفع ما اورد على دليل صحة الرؤية من انه يستلزم
صحة رؤية جميع الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح والتزامها مكابرة محضة وخروج
عن انصاف وحيز العقل ووجه الدفع منع بطلان اللازم بالتزام صحة رؤيتها ومنع كونه مكابرة
بل استفادنا ليس على ما هو معتاد في الرؤية وحقائق الاشياء لا تؤخذ من العادات بل من حكم العقل
الخالص من الهوى والتقليد الذي هو اصل الشقاوات قوله وحين اعترض بان الصحة عدمية
لانه سلب ضرورة الوجود والعدم ويتجه عليه المنع بسنداته سلب امتناع الوجود والعدم
وسلب الامتناع هو الوجودي وقوله ولو سلم فالواحد النوعي الخ معناه انه لو سلم استدعاء الصحة

العلة

ق[illegible] ١٥١ / ١٢٨ [illegible]

العلة فلا نم استدعاء علة مشتركة لجواز كون صحة رؤية الجسم والعرض واحدة بالنوع وجواز تعليل
الواحد بالنوع بل بمختلف الحقيقة وح يكون صحة التعليل بالمتعدد اظهر عن توهم صحة منع الوحدة
النوعية فقد من الاستقامة وليس لك ان تقول الاول جميع منع عدم استدعاء الصحة العلة
ولتسليمه منع استدعاء العلة الوجودية لان الممنوع وقعت على ترتيب مقدمات الدليل اذ هي
انه لا بد لصحة المشتركة بين العرض والعين من علة مشتركة وهي اما الحدوث او الامكان
او الوجود والاولان باطلان فتعين الثالث فالمنع الاول لوجوب العلة للصحة والثاني
لوجوب اشتراكها والثالث لمنع بطلان علية الحدوث والامكان الا انه يتجه ان منع اشتراكه
للوجود اولى لما يتعلق انما يتعلق بالمنفصلة القابلة وهي اما الوجود او الحدوث او الامكان
فالاولى ان يكون منعا ثالثا ولما يمكن منع اشتراك الوجود حتى لا يصح ان يكون الوجود علة
علة يمكن منع اشتراكه بين الواجب والممكن فلا يثبت صحة رؤية الواجب قوله اجيب بان
المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا الخ اورد عليه ان هذا الاستدلال
اخرجه لا دفع الاعتراض عن الطريق الاول اذ تقريره ان العلة وجودية وليست في صورة
ادراك الشبح من بعيد خصوصية الجوهر والعرض بل الموجود المطلق وهو مشترك بين الواجب
والممكن ويرد فيه انه جواب بتغيير الدليل واورد ايضا ان الهوية امر اعتباري كمفهوم الماهية
والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية اصلا بل الخصوصية الا ان رؤيتها اجمالية لا يقدر بها على تفصيل
خصوصيات المرئي فيتوهم ان المدرك والمبصر ليس الخصوصية واستصعب السيد السند
هذا الاشكال بحيث حكم بان الدليل العقلي لا يصلح للتعليل والعاجز للتمسك به انما هو ظاهر المنقول
ويمكن دفعه بان المراد رؤية الشبح من بعيد لا يفيدنا الا ادراك ان المرئي موجود من الموجودات
فلو لم يكن رؤية الشبح هذا الادراك بل ادراك انه جوهر من الجواهر او عرض او موجود ممكن
ولم يرد ان المبصر الهوية المشتركة فان قلت لو كان المدرك الموجود من حيث انه موجود
من دون خصوصية لوجب ان تردد الرائي بين كونه واجبا وجوهرا او عرضا قلت ينبغي
في مقام التردد بعض احتمالات لا يسعه المقام وقوله وهو المعنى بالوجود واشتراكه ضروري انما يتم
لكون وجود كل شيء عينه او تاويل لقول من قال بعينية الوجود بان العين هي الموجودات الخ

لامفهوم الوجود ولا يخفى ان كون المدرك الهوية المطلقة بحيث يسع الواجب بل بحيث يسع الجوهرية
والوصفية قابل للمنع وعبارات الشارح يرجع اليه اذ حاصله انه يكفي مشترك بين الجوهر والعرض لكنه
لم يلخصه وهو الممكن الموجود واما ما يقال ان هذا الدليل منقوض بصحة الملموسية فيدفعه ان ما تقرر
انه يجوز ان يدرك بكل حاسة ما يدرك بالاخرى فيفيد استلزام صحة الابصار صحة اللمس الا انه لما لم يرد
النقل باللمس لم يلتفت الى البحث عن صحته والاولى بقوله دون خصوصية جوهرية او عرضية
دون خصوصية او عرضية واللائق بقوله ان يكون متعلق الروية وهي الجسمية وما يتبعها من الاعراض
قوله وتقريره الثاني ان موسى عم قد سال الروية وما يجهل على الامكان انه نفى الروية دون امكانه
فلو كان ممتنعا لنفى الامكان تصحيحا لاعتقاده او اعتقاد قومه ومنه كلمة لكن حيث قال ولكن انظر
الى الجبل فانه في قوة ولكن يمكن عند حصول استعدادك وقبل حصوله لا تطيق كما لا يطيق الجبل
مع كمال شدته ولو كان ممتنعا لا يكون لكلمة لكن موقع ويكون بمنزلة لن تراني ولكن يمتنع الروية
ويتم على دلالة تعليق الروية بالامر الممكن على امكانه انه ثم وان ما ذكره لا يدل الا على ثبوت المحال
عند ثبوته لا على امكان المحال عند امكانه وتعليق بثبوت المحال على الممكن الذي لا يثبت جائز
لانه لا يلزم ثبوت المحال ولهذا صح ان انعدام المعلول انعدمت العلة وان كانت واجبة وتعليق
الامكان على الامكان لا يجوز لانه يلزم امكان المحال وكذا ما قيل في بيانه انه لو كان المعلق على
الممكن ممتنع لامكن صدق الملزوم بدون صدق اللازم ثم لان التعليق لا يقتضي الا الصدق
عند الصدق لا الامكان عند الامكان ويمكن دفعه بان المراد ان جعل عدم الممكن علامة
عدم شيء يدل على امكانه ولا يعلق وجود الممتنع بالممكن المعدوم لبيان عدمه فتامل وقوله
لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به يرد عليه انه لو كان لذلك لتوقف
صدق التعليق على تحقق الثبوتين فالاولى على تقدير ثبوت المعلق به **قوله** فسال ليعلموا امتناعها
كما علمه ولم يقل ابراهيم موسى لينظروا اليك لان نفي رويته ادل على الامتناع من نفي رؤيتهم وربما
يقال سال ليطمئن قلبه بتائيد ما علم بالوحي كما سال ابراهيم قال رب ارني كيف تحيي الموتى قال
اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي وقوله بانا لا نم الفاء عنه وانا لا نسلم فيكون عطفا على سوال
موسى وجه كون المعلق عليه استقرار الجبل حال تحركه ان الامر بالنظر كان حال تحركه الا انه اريد
الى الجبل

ان استقر

ان استقر الجبل حال تحركه فاندفع الجواب بانه خلاف الظاهر ويمكن ان يستدل منع امكان المعلق عليه
بان استقرار الجبل حال علي الرب لجواز ان يكون ممتنعا وقد يلزم ان القوم كانوا مومنين
بالله كافرين بنبوة موسى عم لانهم ارتدوا وابدلوا قولهم لن نؤمن لك فلا يكفيهم قول موسى الروية
ممتنعة ويفيهم حكم الله بالامتناع ولو اريد الاستقرار بشرط الحركة تم منع امكانه نعم كونه خلاف
الظاهر يتجه **قوله** واجبة بالنقل بعد الفراغ من مقام صحة شرع في مقام الوقوع وعبر عن الوقوع
بالوجوب لان الوجود مسبوق بالوجوب بل محفوف بالوجوبين كما تقرر في محله او اراد الوقوع
بالضرورة لان ما اخبره المخبر الصادق واقع بالضرورة او اراد بالوجوب الثبوت فمعنى الواجبة
بالنقل الثابتة ومعنى الايجاب روية المؤمنين اثباته وقوله ورد الدليل السمعي ليس تكرارا لقوله
واجبة بالنقل لاشتماله على فوائد خلا عنه قوله واجبة بالنقل كون النقل دليلا مفيدا لليقين
على ما يفيده لفظ الدليل في المشهور وعموم الروية للمؤمنين والاختصاص بدار الاخرة **قوله**
اما الكتاب فقوله وجوه للخصم في الاية تاويلات ذكرت في المبسوطات وبقي عنهم بعض
التاويلات اقرب مما ذكروه بها عبارة عن اصحابها الوجوه الناضرة اي وجوه ذات بهجة
ناظرة الى اصحابها لان النظر اليهم يوجب السرور واي الى ابهاجها في ابهاجها اي منفكرة وتنبيه
الروية بروية القمر ليلة البدر كناية عن ان الروية يعم الكل وليس كروية الهلال مختصة ببعض المستهلين
ولم يبلغ مع اجتماع احد وعشرين من الاكابر الصحابة في رواية حد التواتر لانهم لم يجتمعوا في الروية بل
روى كل برواية وانما يفيد رواية الكثير المتعدد التواتر اذا اسمع منهم جميعا لا ان يسمع من واحد نقل واحد
منهم وهكذا **قوله** واما الاجماع فهو ان الامة كانوا مجتمعين والخصم لا يسلم الاجماع بل يتوهم السكوت
عن تحقيقها الايات والسنن من كثير من اهل قرن وللامام الرازي اثبات اجماع اخر وهو ان الامة
اجتمعوا على قولين صحة الروية مع الوقوع وامتناعها مع نفي الوقوع فبعد اثبات الصحة بالدليل
العقلي لو انكر الوقوع لكان قولا ثالثا وهو القول بالصحة مع عدم الوقوع والقول الثالث خرق
للاجماع على احد الامرين وزيف بان من نفى الصحة والوقوع لم يقل بالوقوع بعد الصحة بل سكت عنه
فالقول به ليس خرق الاجماع ويمكن دفعه بان من نفى الوقوع الدال عليه ظواهر الادلة السمعية
يلزم لا من الشرع لو لم يمتنع العقل بها لم يبق الا الامتناع فلا احال بعد ثبوت الصحة للحكم بالوقوع

ولما كانوا مجمعين على ان الايات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها كانوا مجمعين على ان السنن
الواردة ايضا كذلك ولما كان الاجماع في الايات مستلزما للاجماع والسنن اكتفى به فان قلت
لو اجمع الامة على كون الدليل النقلي محمولا على ظاهره وقام دليل على امتناع ظاهره ينبغي ان لا يحكم
بهذا الاجماع لظهور الخطاء في الاجماع وابتنائه على عدم الاطلاع على الامتناع قلت نفي المخبر
الصادق اجماع الامة على الخطاء في الاجماع يحكم بان دليل الامتناع شبهة ومصادمه بالاجماع
باطل قوله والجواب منع هذا الاشتراط مطلقا بناء على ان الاشاعرة جوزوا الرؤية واما
لا يكون مقابلا ولا في حكمه من المرئي في المرايا بل جوزوا رؤية اعمى الصين بقة اندلس وفي الغائب
لاختلاف الرؤيتين في الحقيقة فجاز ان لا يشترط في رؤيته المقابلة المشروطة في رؤية الانسان
وتحقيقه ان المراد من الرؤية الانكشاف بنسبته الى ذاته المخصوصة كنسبة الانكشاف المسمى بالابصار
الى سائر المبصرات والانكشاف على وفق المكشوف في الاختصاص بجهة وحيز ووقوعه قوله
وقياس الغائب على الشاهد فاسد اشارة الى منع الاشتراط في الغائب بعد الاشارة الى منع
الاشتراط مطلقا يعني لو سلم الاشتراط فيه الغائب مم وقد يستدل بالمسافة واتصال الشعاع وكون
المرئي في جهة من الرائي لكن لا ينفي كون المرئي في مكان ويمكن دفعه بان نفي اشتراط المكان في
حاجة الله تعالى في رؤيتنا الى مكان وكلام المستدل استدل على عدم اعتبار هذه الامور في مفهوم
الرؤية والمكان تحقق حقيقة الرؤية بدونها فيصح حمل الادلة السمعية على ظواهرها بناء
على ان الله تعالى يقدر ان يضع قوة الرؤية الغير المشروطة بها في ابصارنا فما ذكره من النظر مدفوع
قوله لو كان جائز الرؤية لجاز ان لا نرى جبالا شاهقة في حضرتنا مع وجود شرائط الابصار
وهو سفسطة وتحقيق الجواب اما منع استلزام جواز رؤيته رؤيته لتوقف الرؤية على خلقها و
اما منع عدم رؤيته عدم رؤية الجبال الشاهقة الحاضرة عندنا لاستناد الرؤية بخلق الله تعالى
والعادة بخلق الرؤية في الجبال دون ذاته واما منع كون جواز عدم رؤية الجبال عندنا سفسطة
لجواز ان لا يخلق الله الرؤية ويمكن منع استلزام الرؤية لاستناد رؤيته تعالى مشروطة
بطاقة العبد ولهذا منعها موسى عم لانه لم يكن له طاقتها وطاقة ذلك انما يعطى في الاخرة قوله
ومن السمعيات عطف على قوله من العقليات وقد اورد منع اربعة منع كون الابصار للاستغراق

ومنع

ومنع كون الاستغراق فيه لعموم السلب لجواز ان يكون لسلب العموم فان النفي الداخل على العام
يكون لنفي العموم ومنع كون ادراك البصر الرؤية مطلقا لجواز ان يكون الرؤية على وجه الاحاطة
ومنع عموم الاوقات لجواز اختصاصه باوقات الدنيا والاحوال لجواز ان يكون مختصا
بحال قوة الباصرة في الدنيا لكن لا يخفى ان قوله يدرك الابصار للاستغراق وعموم الاوقات
والاحوال وحمل لا يدرك الابصار على خلاف ذلك خلاف ظاهر النظم وهنا منع خامس وهو جواز ان
يكون المراد نفي ادراكها بانفسها من غير اعانة الله اياها فان قلت دلت الاية على نفي الوقوع
والخصم يدعي الامتناع فكيف يسعه التمسك بها قلت يجعل الله حاله تعالى بنفي الرؤية وما كان
عدمه مدحا كان وجوده نقصا يمتنع عليه تعالى فان قلت نسلم كون التركيب مفيدا لعموم السلب
والعام تحت السلب قلت كثيرا ما يعرف العموم الذي في مدخول السلب اليه وكذا الاستمرار والمبالغة
كما في قوله تعالى وما انا بظلام للعبيد فانه مبالغة في نفي الظلم وليس نفيا للمبالغة في الظلم ويمكن ان يجعل
الاية دليل صحة الرؤية بان يقال ادراك الابصار اياه ان يصير مدركه وادراكه الابصار ان يصير مدركا لها
فالمعنى ان ادراك الابصار له ليس كادراك الابصار للاشياء فانه ليس في وسع الابصار بل بلطفه
وجعله مبصرا لها قوله وقد يستدل بالاية على جواز الرؤية اذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها
كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها الملازمة ممنوعة بل في عدمه صفة مدح يشبه ان يكون ضرورة
ذلك العدم اقوى في المدح وعدم تمدح المعدوم بعدم الرؤية ولا نسلم ان يكون لامتناعها اذ الجسم المعدوم
يمكن رؤيته والباري ممدوح بنفي الشريك عنه بل لان انتفاء صفة لا ينفي والحمل لا يوجب المدح لان
جميع المعدومات مشاركة في انتفاء صفات القدم عنها الا ترى انه لا يمدح شريك الباري بنفي
صفات البعض مع امتناع ثبوتها له لامتناعه ووجه كون المعنى ان الله تعالى مع كونه مرئيا لا يدرك
بالابصار ان الظاهر نفي المقيد رجوع النفي الى القيد وقوله ومنها عطف على قوله ومن السمعيات
فيكون التقدير اقوى شبههم من السمعيات وهذا ذاك فلا بد في كون كل منهما اقوى من تكلف
هو ان المراد من اقوى شبههم هذا وهذا والاشارة اليه بهذا في قوله ولهذا اختلف الصحابة
امكان الرؤية وسيما امكان الرؤية لا اختلاف انه لو لم يكن عنده الحكم بالوقوع ما حكم
وكون الاختلاف في الوقوع دليل الامكان مبني على ان القائل بالوقوع يدعي الامكان لا الاحالة

وفيه ان دعواه معارض بدعوى من يدعي الاجتماع فتامل والرؤية في المنام قد حكيت عن كثير من السلف
منهم شاه شجاع الكرماني راى ربه مرة في المنام فقيل سنة بعده كان دائما مع شكله فكلما انتهز
فرصة اشتغل بالنوم رجاء ان يرى ربه مرة اخرى وفي المواقف انه اختلف فيه قوله والله تعالى
خالق لافعال العباد لا يخفى ان هذه المسئلة لا تخص العباد بل تعم افعال المخلوقات كلها وان الادلة
انما تجري بعضها في افعال المكلفين لكن بعد حكم العقل فيهم لا يتوقف في الحكم في غيرهم بيان هذا
يشمل مذهب الاستاد مع انه جعل المؤثر في افعال العباد مجموع القدرتين ولم يتحاش عن اجتماع
مؤثرين على اثر واحد ولكنه مع ذلك لا يقول بكون العباد خالقين لافعالهم لان الخلق معنى
التقدير والله يوجد كما يقدر من غير فوت شيء من تقديره لكمال قدرته وليس من العبد التقدير على
طبق الفعل ثم بعد ما تبين ان تحاشي قدماء المعتزلة عن اطلاق لفظ الخالق على العبد كان لدفع
وتفاوت بين الخلق والايجاد والاختراع على انه ربما يختص لفظ به ولا يجوز اطلاقه على غيره مع جواز
اطلاق ما يشاركه في المعنى كلفظ الرحمن دون الرحيم فتجاسر المتاخرين ليس بذلك وقوله من الكفر
والايمان والعصيان اشارة الى ان المراد بافعال العباد ما يسمى فعلا لغة اذ الكفر عدم الايمان
والعصيان عدم الانقياد وهما امران عدميان والايمان هو من افراد العلم الذي هو من مقولة
الاضافة والى ان الخلق يتعلق بالاعدام المضافة وان لا يتعلق بالعدم المطلق فيما ذكر من التفصيل
مخالفة لمن لا يجوز استناد الكائنات اليه مفصلا فلا يكون الكفر والفسق مراد الله تعالى لايهامه الكفر
وهو ان الكفر والفسق مراد الله تعالى مامور به لما ذهب اليه العلماء من ان الامر هو نفس الارادة وعند
البعض بحسب التوقيف لا التوفيق والاعلام من الشارع ولا يتوقف فيه وكذلك لا يصح ان يقال
هو خالق القاذورات وخالق القردة والخنازير لا يقال له خالق الزوجات والاولاد مع جواز ان
يقال له خالق كل شيء قوله الاول ان العبد لو كان خالقا بهذا الوجه كان رد كون الفعل بقدرة العبد
فقط رد كونه باجتماع قدرته مع قدرة الله تعالى وجعل توقف الايجاد بالقدرة والاختيار على العلم
بالتفصيل هو رده والموافق بينه بان الازيد والانقص حالتي به يمكن تخصيص ما اوجده
بالقصد والاختيار لا بد له من العلم به والفرق بين الكسب وبينه في ذلك سواء كان مبنيا او مبنيا
مشكل ان قيل انه اضافة الخلق خلاف الكسب فيجوز ان يتوقف على ما لا يتوقف عليه الكسب من الاشتمال
خلق

المشتمل

المشتمل على السكنات متخللة بين الحركات البطيئة مبني على تركب الجسم من الجواهر الفردة لان كون
البطوء لتخلل السكنات من فروعه فلا يتم على من نفى من المعتزلة في ثبوت الجواهر الفردة وقوله
وليس هذا ذهولا عن العلم بل لو سئل عنها لم يعلم رد لما يقال انا لا نم انه لا شعور للماشي بهذه
الامور بل نعم عدم الشعور لعدم الشعور بها الشعور ووجه الرد ان عدم الشعور بالشعور لا يبقى
حين السوال عن الشعور به وقد يدفع الحج بانه يحصل الشعور وينتفي في الحال ولا يبقى وفيه
بعد لا يخفى وقوله هذا اظهر افعاله فيه ان كون تخلل السكنات اظهر من حركة اعضائه وتحريك
العضلات خفي والعضلة كل عصب معه لحم غليظ كذا في القاموس قوله اي خلقكم على ان ما مصدرية
لئلا يحتاج الى حذف الضمير يقال ترجيح ما الموصولة لاستغنائه عن جعل العمل بمعنى المعمول وعن اعتبار
الاضافة الاستغراقية اي خلقكم وجميع معمولاتكم على ان الاصل في الاضافة العهد بخلاف ما الموصولة
فان وضعها للعموم فحذف الضمير اهون من هذا وترجيح ما الموصولة ايضا ان فيها مطابقة ما تنحتون
قلنا لم يرجحوا ترجيح ما المصدرية مع جعل ما تعملون مصدرا بمعنى المعمول بل مع جعله باقيا على معناه
بل لم يرجح اصلا وانما نبه على ان الداعي اليها ليس الا هذا التقييد ونبه بقوله او معمولكم على ان النص
دليل تام لانه يدل على المطلوب على كل احتمال وما توهم انه لا يدل عليه الا على تقدير كونها مصدرية
وترجيح ارادة المصدر على الموصولة بالاستغناء عن الحذف مع جعل المصدر بمعنى المفعول
فليس بشيء واما احتمال كونها موصوفة اي سببا تعملون فما ينفيه المقام لكن في قوله ولهذا اولى عن
هذه النكتة اه ف وهذا التوهم لا يتوقف على ظهور هذه النكتة لان المعاني المصدرية ايضا
يقع فيها عمل الفاعل والعمل يقال فعلت الضرب وعملته ولهذا سمي المصدر مفعولا مطلقا
قوله ونعوذ به خالق كل شيء اي يمكن بدلالة العقل للمعتزلة ان يجعلوا دلالة العقل الترجيح ذلك
او يجعل الخلق اعم من الخلق والاقدار عليه وكذلك لهم ان يقولوا قوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق بالحمل
على معنى افمن يستقل بالخلق لا يقال الاية لترجيح عبدة الاوثان عليها وتوبيخهم بانكم اشرف من معبوداتكم
لانكم تخلقون افعالكم وهم لا يخلقون لانا نقول يا باه سياق النظم لانه بعد اقامة الادلة على كمال قدرته
يناسب انكار كون غيره مثله لا ترجيح المشركين على الاوثان نعم مقتضى الظاهر ان يقول افمن لا يخلق
كمن يخلق الا انه عكس لانهم بتشريكهم تلك العجزة عن الخلق اياه في الالوهية جعلوه عاجزا مثله في زعمهم

ذلك قوله لا يقال فالقائل بكون العباد خالقا لافعاله الا خالقين لافعالهم ويمكن ايضا بان لزوم الكفر
لا يوجبا لكون من المشركين بل الالتزام وقوله او بمنع استحقاق العباد مانعة الخلو لاجتماعهما في المجوس قوله
والمعتزلة لا يثبتون شيئا اي احد الامرين من الوجوب والاستحقاق ويثبتون كون مطلق الخلق
مناطا لاستحقاق العباد والمراد بالتضليل النسبة الى الضلال وكونهم ضالين يعني كلام المشايخ
ليس على حقيقته ولم يقصدوا به تكفيرهم مبالغة في ضلالهم فان قلت كلامهم مدلل والمبالغة
لا يكون كذلك قلت الدليل من القياسات الشعرية والا فاثبات شريك مستقل في نصف الملك
اشد من اثبات شركاء محتاجين لكل منهم مدخل في امر حقير قوله واحتجت المعتزلة المستدل على
كون العباد خالق افعالهم جمهور المعتزلة واما ابو الحسين ومن تبعه جعل الدعوى ضرورية وانكارها غلطا
وذكروا الفرق بين حركة المرتعش والماشي لبيان الضرورة فجعلهم من حججهم الذي احتجوا به محمل نظر وقوله
والاولى باختياره بتقديره ونحوه ان الاولى فالتركيب من قبيل علفتها ماء وتبنا ولك ان تحمل الواو
حالية وان مكسورة وقاعدة التكليف من ان كل عاقل بالغ مكلف لانه اذا كان الفعل بخلق الله
وليس للعبد مدخل فلا وجه لتعليق التكليف بالعقل والبلوغ وقيل قاعدة التكليف ان المكلف
امر اختياري ويمكن ان اراد بقاعدة التكليف اساسه فيكون بطلان قاعدته كناية عن انقلاعه
عن اصله ومبالغة في بطلانه ويؤيده ما في عبارة غيره لبطل التكليف اذ لم يصح عقلا ان يقال لمن لم
يستقل في فعل افعل كذا والجواب بان المدح والذم للمحلية كمدح الحسن بالحسن وذم القبيح بالقبيح و
الثواب والعقاب تصرف له في خالص حقه فلا يسأل عما يفعل كما ينفعنا بمنع الجبرية ايضا فهو
علينا لا لنا من كل وجه فالجواب باثبات الكسب والاختيار في الجملة كما ذكره قوله وقد يتمسك بانه لو كان
خالقا لافعال العباد لكان هو القائم والآكل والشارب والسارق والزاني الى غير ذلك وهذا
جهل عظيم ليس بكشف الشبهة لان القائم والشارب وسائر ما ذكره ليس مثل الاسود والابيض لانها
ما صدر عنها هذه المصادر لا تجد ما اتصف بها فمن لم يثبت عنده المصدور منه سوى الخلق لم يكن
جاهلا في دعوى تلك الملازمة فهذا التمسك كسائر تمسكاتهم انما يندفع باثبات الكسب لا بما ذكره
لا يقال يمكن دفعه بان الزاني هو المصدر المتصف بالمصدر والله تعالى مصدر غير متصف لانه
يلزم ان لا يوجد زان في العالم قوله واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والجواب ان الخلق ههنا

بمعنى التقدير ويمكن ان يراد بفعل ما هو سبب للخلق لانه تعالى كان يخلق الطير عقيب صنعه ما هو صورة
الطير بقدرته تعالى رسالة قوله وهي ان افعال العباد كلها بارادته ومشيته اي بارادته بالعبد باتفاق
القائلين فان خالق فعل العبد هو الله تعالى لا بارادته منه عند بعض لان الارادة من الشيء تنبئ عن
الرضا دون الارادة بالشيء والله تعالى لا يرضى ببعض افعال العباد وان يريد الكل ومن البين ان
كون افعال العباد بخلقه تعالى يقتضي كونها بارادته فلو قال فهي بارادته ومشيته لكان اوضح وكما يقتضي
الكون بخلقه الكون بارادته يقتضي الكون بقدرته فلا وجه لتركه وكذا يقتضي التكوين عند القائل به
قوله وحكمه لا يبعد ان يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين يعني ان قوله تعالى كن فان الله تعالى اجرى
عادته فيما اراد شيئا ان يقول كن فيكون والاظهر ان اراد به الاختيار لان الحكم يعني قبح والقضية
تكون بمعنى الحكم فهو تكرار لقوله وحكمه على طبق المشية فصد بذكرها تحسين ويكون بمعنى الصنع وعليه حملها
الشارح لكن ينبغي ان يترك الحكم بكون الافعال مخلوقة له تعالى اذ لا معنى لكونها بقضيته الا كونها بخلقه ولم يحمل
على معناه المصطلح عليه عند الاشاعرة وهي الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء احترازا عن كثرة
التكرار في الارادة قوله لانا نقول الكفر مقضي لا قضاء فحصل الجواب ان الدليل اعني قوله لان الرضا
بالقضاء واجب لا يستلزم الملازمة لان القضاء ليس بكفر حتى يكون الرضاء رضاء بالكفر وكيف
لا والقضاء قائم بذاته تعالى والكفر قائم بذات العبد ولا يخفى انه لا حاجة الى قوله والرضاء انما يجب بالقضاء
دون المقضي وقدم الجواب قبله ومما يجب ان ينبه عليه ان الرضاء بالمقضي ايضا واجب لكن من
حيث انه مكسوب للعبد كفر وما هو المشهور ان الرضاء بالقضاء واجب انما هو في القضاء بمعنى
الصفة الذاتية اعني ارادته المتعلقة بالاشياء لا بالقضاء بمعنى الفعل من الاحكام والكلام فيه
نعم التحقيق ان الرضاء به ايضا واجب قوله والمقصود ارادة الله وقدرته لو كان المراد تعميم
القدرة لتعرض لها الا ان يقال اكتفى بظهور حالها من بيان حال الارادة ومن تتبع بعض ما تقدم
هذا والاظهر ان المراد سبب تأثير قدرة العبد وارادته ومشيته قوله قلنا انه تعالى اراد منهما الكفر
والفسق باختيارهما الاولى ارادتهما كما عرفت فتذكر والمعتزلة ايضا قالوا بالارادة من غير قسر حيث
حيث قال اراد الايمان والكفر رغبة واختيارا لا اجبارا واضطرارا لكنهم قالوا فيتاتى جواز
تخلف مراده تعالى من ارادته وقالوا لا نقص في ذلك اذ لا مغلوبية كالملك اذا اراد ان يدخل داره

ثم يدخل فورد عليهم ان ذلك مانع عن الشناعة ولا يخفى انه لو تم ارادة وقوع الشيء اختيارا
لتم ارادة الشيء مطلقا من غير امتناع التكليف اذ الارادة تجامع الاختيار وتحقيق
المقام ان التكليف بالممتنع قبيح فلا يجوز عليه تع عند المعتزلة ونحن لا نقول لا يقبح منه
شيء والتكليف بالممتنع تصرف له في ملكه ولو سلم عدم جواز التكليف بالممتنع انما هو في
الممتنع لذاته واما في غيره فانما الكلام عدم الوقوع لا الامتناع فيما اذا كان علة الامتناع
ما عدا تعلق ارادته تع وعلمه بخلاف ما كلف به واما تعلق بالتكليف بخلاف ما علم تع وارادته
واقع **قوله** والمعتزلة انكروا ارادة الله الشرور والقبائح قالوا فعل العبد ان كان واجبا يريد الله
وقوعه ويكره تركه وان كان حراما فبعكسه والمندوب يريد وقوعه ولا يكره تركه والمكروه بعكسه
واما المباح وافعال غير المكلف فلا يتعلق بها ارادة ولا كراهية وفي قوله حتى انه اراد من الكافر
والفاسق ايمانه وطاعته ان انكار ارادة الشر لا يوجب ارادة الايمان والطاعة بل الموجب
انه لا يترك ارادة الخير بزعم ان ترك ارادة الخير كارادة الشر قبيح وفي قول المجوس ان الله لم يرد
اسلامي تعريض بان الاسلام شر بناء على اصل المعتزلة وفي قول عمرو بن عبيد رد لتعريضه بالتوفيق
بكون الاسلام خيرا وفي قول المجوس فانا اكون مع الشريك الاغلب تحقق ارادة الى ارجح الشريك
الاغلب وارادة الى مضطرة يده وفي قول الهمداني تعريض بالاستاذ بانه ناقص في تنزيه الحق
وتسبيحه حيث ينسب اليه الفحشاء من ارادة الشر والقبائح وفي قول الاستاذ تعريض بان نقصان
التسبيح والتنزيه فيه حيث جعله مغلوبا للعباد بحيث يجري في ملكه ما لا يشاء **قوله** ونحن نعلم ان
الشيء قد لا يكون مرادا ويؤمر به اي نحن نعلم من انفسنا ان الشيء قد لا يكون مرادا لنا ونامر به
لداع وقوله الا يرى ان السيد مؤيد له ولا يخفى انه لا يصح التعليل بقوله لحكم ومصالح يحيط بها
علم الله ولا بقوله اولانه لا يسال عما يفعل وانما يصح التعليل لو كان المراد وانا نعلم ان الشيء
قد لا يكون مراد الرب ويامر به ولا يصح لانه اول المسئلة والمقصود اثباته بالتمسك بما يعلم من
غير نزاع من احوالنا فالصحيح ان يقال نحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مرادا ويؤمر به وقد يكون
مرادا وينهى عنه الا يرى ان السيد اذا اراد ان يظهر على الحاضرين عصيان عبده يامره بشيء
ولا يريده منه فالمعنى يامر بما لا يريد لحكم ومصالح اه او كان المراد مما قال لحكم وقع تحريره لاختلال

قوله وللعباد افعال اختيارية يثابون بها ان كانت طاعة ويعاقبون عليها ان كانت معصية
والكف عن المعصية طاعة والكف عن الواجب معصية فلم تخرجا عن الحكم وصف الافعال بالاثابة
والمعاقبة ليكون كالدليل على ان للعباد اختيارا فيها ولذا ترك الوصف بعدم الاثابة بها وعدم
المعاقبة عليها كذا في الافعال المباحة ووصف الافعال بالاختيارية مجمع عليه عند من سوى الجبرية
والحكيم لان نسبة الفعل الى العبد بسبب ان خلقه عند المعتزلة او بان تقديره وخلافه
كما هو مذهب الاستاذ او بسبب ان الفعل بكسبه كما هو عند الاشاعرة او لان الصيرورة
عبادة ومعصية بقدرته كما هو عند القاضي فرد بقوله وللعباد افعال على الجبرية وبقوله اختيارية
على الحكيم حيث قال فعل العبد بقدرته بالايجاب الاضطرار ويمتنع تخلف الفعل عن قدرته
ومن قال مقصوده ان للعبد فعلا ينسب الى قدرته سواء كانت جزء المؤثر كما هو مذهب الاستاذ
او مدارا محضا كما هو مذهب الاشعري فقد ضيق دائرة افادة العبارة حيث خصها بمذهب الاستاذ
والاشعري وهو شامل لما سوى مذهب الحكيم والجبرية في القاموس الجبرية بالتحريك خلاف القدرية
والتسكين لحن اذ هو الصواب او التحريك للازدواج وقوله لا كما زعمت الجبرية انه لا فعل للعبد اصلا
يدل على ان خلاف الجبرية لا يخص ما يثاب ويعاقب عليه بل الاختيار عندهم يشمل المباح والمكروه
ايضا وربما يقال يشمل سائر الحيوانات ايضا **قوله** ولا عصمة في العقيدة مكابرة صريحة لا حاجة لهم
الى نفيه لا يكفي في سلب نسبة الفعل الى العبد انه لا تاثير لقصده والقصد خلق فيه من غير اختياره
واضافة الحركة الى البطش اضافة المسبب الى السبب كاضافة الحركة الى الارتعاش الا ان البطش
علة غائية والارتعاش منشأ الحركة وللجبرية ان يقولوا الفرق وهم لعدم الاطلاع على اسباب حركة
البطش بخلاف حركة الارتعاش حتى لو علم ان الكل بخلق الله وايجاده لم يلتفت الى الفرق ما ورد
على لزوم عدم ترتب استحقاق الثواب والعقاب انه ينفيه انه لا يسال عما يفعل ويرد انه يتجه على
لزوم عدم صحة التكليف ايضا فلا وجه لتسليمه بناء على بداهة عدم صحة تكليف الجماد ومنع لزوم
عدم ترتب الاستحقاق بناء على استناد ذلك لانه ايضا مثله وبطلان ترتب استحقاق الثواب عليه
ويتجه على عدم صحة افعال يقتضي سابقة القصد والاختيار ان الاقتضاء وهي مبناء وضع
الفعل القصد مبالغة ارباب اللغة الذين ليسوا من اهل التحقيق للوهم على انا لا نم ان الاقتضاء

بحسب الوضع بل للوثوق المبني على الوهم والا فلا فرق في الوضع بين قال وطال فان كلا منهما موضوع
للحدث والنسبة والزمان للعجز وانما فهم القصد لتوهم القصد في شان بعض الافعال قوله والنصوص
القطعية بالنصب عطف على كناية المتكلم في قوله لانا لكان تنفي ذلك عطف على نثق فقد عطف
الادلة السمعية مع بطلان مذهب الجبرية على الادلة العقلية عليه ووجه دلالة الاية الاولى على
القدرة والقصد والاختيار اسناد العمل اليهم وجعلهم عاملين ووجه دلالة الاية الثانية
انه علق فعلهم بمشيتهم وهذا لا يكون مع انتفاء القدرة والقصد والاختيار ولو رفعت قوله
والنصوص القطعية تنفي عدم صحة الملازمة لعدم الفعل للعبد يصح وكان دليلا على بطلان التالي
فالاية الاولى تدل على صحة ترتب الاستحقاق على اعمالهم واسناد ما يقتضي سابقة القصد والاختيار
والثانية تدل على صحة التكليف لانه للتهديد على الكفر والتحريض على الايمان والترغيب فيه ولا
تهديد بدون التكليف وعلى صحة اسناد ما يقتضي سابقة القصد والاختيار قوله فان قيل بعد تعميم علم
الله تعالى اورد عليه ان هذا السوال مع جوابه قد سبق حيث قال على تعميم ارادته في افعال العباد انه
يلزم ان يكون الكافر مجبورا في كفره والفاسق مجبورا في فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة واجاب
عنه بهذا الجواب ولا يرد لان ما سبق ابطال التعميم الا بلزوم الجبر وهذا اثبات للجبر على مدعي التعميم وبينهما
بون بين نعم يتجه ان اقتضاء الكلام فيه اولى بالمقام السابق لسبقه والاحرى فيه بين والجواب عنه
بان السبق بيان الجبر بالنسبة الى الموجودات فقط وهذا اثباته بالنسبة الى كل ممكن وهمي ومع ذلك
ففي كلا الجوابين على من هو ذكي بل غبي فلا تلتفت اليه فانك بما سمعت عنه غني قوله لانهما ان
يتعلقا بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع اورد عليه ان تعميم الارادة ليس الا لشموله الوجودات
اذ لو كان الارادة شاملا للعدم ايضا لم يكن عدم الازلي لان كل مراد حادث بل العدم يتبع بعدم
الارادة كما نطق به الحديث المرفوع ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن هذا ونحن نقول عدم
الارادة علة لعدم الشيء بحكم ان عدم العلة علة العدم فلو تعلق الارادة بالعدم لاجتمعت علتان
مستقلتان على شيء فالاظهر كما قيل ان يقال ان تعلقت الارادة بالوجود تجب والا يمتنع لامتناع
المعلول بدون العلة ولك ان تتكلف بان عدم الاشياء لوجودها مربوط بارادته الا ان ارتباط
الوجود بوجودها وارتباط العدم بعدمها فلا تقع بتعلق الارادة بالعدم الا ان يقتضي الارادة العدم

باعتبار عدمها ولا يذهب عليك انه يمكن ان يقال في العلم ايضا على نحو الارادة بانه ان تعلق العلم
بالوجود يقتضي امتناعه والا لزم خروج ام عن علمه فافهم قوله فيكون فعله الاختياري واجبا وممتنعا
الاشكال قوي ومنع منافاة لكون الشيء واجبا او ممتنعا الاختيار خفي فثم منع اقتضاء العلم الوجوب
واضح اذ العلم تابع الوقوع فلا يوجب الوجوب واما نقضه بافعال الباري جل ذكره فباعتبار علمه ظلانه
عالم في الازل بكل ما يفعل فيكون واجبا فلا يكون اختياريا واما باعتبار الارادة فقيل مبني على
ازلية تعلقها وفيه بحث لانه كما ان تعلق الارادة وان كان حادثا يوجب الفعل فيخرج عن اختيار
العبد كذلك هذا الايجاب يخرجه عن اختيار الواجب ولا يمكن ان يدفع النقض بان تعلق ارادته
باختياره فلا يخرج في الوجوب بالمتوقع عليه عن كونه مختارا بخلاف العبد فان تعلق ارادته ليس
باختياره لان تعلق ارادته عقيب ارادة العبد فتدبر قوله ومعلوم ان مقدورا الواحد لا يدخل
تحت قدرتين مستقلتين ولا تحت مستقلة وغير مستقلة والا لم يكن المستقلة مستقلة ويمكن ان
يقال الدخول تحت مستقلة وغير مستقلة دخول تحت مستقلتين بها المستقلة ومجموع المستقلة
وغير المستقلة فلذا اكتفى بنفي الدخول تحت قدرتين مستقلتين ولا يخفى ان السوال انما يتوجه
على من لم يجعل فعل العبد تحت مجموع القدرتين كالاستاذ والقاضي قوله وبالضرورة ان لقدرة
العبد وارادته مدخلا وان اثبت فالبرهان على ما عرفت والبديهي ليس الا مطلق المدخلية سواء كان
بالتاثير او بجعله مدارا محضا كما لا اتفاق بالنسبة الى النار لا بالتاثير كما توهم البعض لان نفي
التاثير ليس بديهيا بل انما يثبت بقيام البرهان على ان الكل بخلقه تعالى استقلالا قوله وايجاد الله تعالى الفعل
عقيب ذلك خلق قيل هذا هو التعقيب الاتي ايضا والا فالقدرة مع الفعل اقول ليس التعقيب الزماني
بحسب الحقيقة لان خلق الله تعالى الفعل لا يتوقف على صرف العبد القدرة والا لاحتاج في خلق الافعال
الى غيره تعالى عن ذلك بل صرف العبد قدرته من الاسباب العادية التي ليست بسببيتها الا وهمية
وصرف العبد وارادته انما يصير كسبا بعد خلقه تعالى مع لو صرف قدرته ولم يخلقه تعالى لم يكن كسبا فالكسب
متقدم على الخلق ذاتا متاخر عنه وصفا ولا بعد في ذلك فان الرمي باعتبار ذاته متقدم على القتل
وباعتبار افضائه الى الموت قتل خارجي باعتبار ذاته متقدم على الرمي باعتبار كونه قتلا وكون الفعل
مقدورا لله تعالى باعتبار الايجاد ومقدورا للعبد بجهة الكسب يتجه عليه ان الكسب صرف القدرة فالخالق

الصرفة الله تع فلا شئ للعبد واما العبد فهو خالق بعض افعاله وينفع ولا ينفع دعوى كونه اعتباريا
في افراده عن كونه مخلوقا للعبد لان مسئلة الخلق تتناول الافعال الاعتبارية الا ترى ان جعل
الكوز من المخلوقات وانه اذا كان كون الفعل موجودا من الله وكونه مكتسبا من العبد فهو راجع الى
مذهب القاضي اذ الفعل تحت القدرتين تحت قدرة الله تع بحسب ذاته وتحت قدرة العبد بحسب وصفه
قوله والكسب مقدور وقع في محل قدرته والخلق لا في محل قدرته فيه ان الكسب قائم بالمقدور و
كذا الخلق بالخالق فكل منهما واقع في محل قدرته ويمكن ان يدفع بان المراد ان الكسب مقدور وقع
حكم به في محل قدرته والخلق مقدور وقع مخلوقه لا في محل قدرته والعبارة المستقيمة الكسب
مقدور وقع في محل قدرته كالخلق المقدور وقع في محل قدرته والخلق مقدور لا في محل قدرته
ووجه عدم صحة انفراد القادر بالكسب انه ما لم يخلق الله الفعل عقيب صرف العبد القدرة لا يكسبه
قوله ان الشركة ان يجتمع اثنان وينفرد كل منهما بما هو له فيه انه اجتمع الخالق والكاسب في الافعال
وانفراد الواجب بالخلق والكاسب بالكسب ولان الكسب امر اعتباري لما عرفت قوله ان الخالق حكيم
لا يخلق شيا الا وله عاقبة محمودة فيه انه اذا كان لهذا الخلق عاقبة محمودة يكون الكسب ايضا كذلك لان
رتب على المخلوق يترتب على المكسوب ولا يخفى قوة هذا الاشكال وغاية ما يمكن ان يقال ان الاتيان
بما له عاقبة محمودة مع العلم بان له عاقبة حسن وبدونه قبيح وفيه انه لو علم الكاسب العاقبة المحمودة للقبيح
لم يكن مستحقا للذم ويمكن ان يقال العبد يطلب بفعل القبيح مصلحة نفسه ولا مصلحة فيه فيعد سفها
والخالق يطلب بخلق القبيح مصلحة العالم وله مصلحة فيه ويتعالى عن السفه وان الخالق يتصرف
في ملكه بما شاء والكاسب يتصرف في ملك الغير بما لا يرضى به وذلك سفه قوله والحسن منها ما في المواقف
القبيح ما نهي شرعا نهي تحريم او تنزيه والحسن بخلافه كالواجب والمندوب والمباح فان
المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن كفعل الله سبحانه فانه حسن ابدا بالاتفاق هذا وفي تعريف
الحسن انه يدخل فيه فعل البهايم مع انه قال واما فعل البهايم فقد قيل انه لا يوصف بحسن ولا قبح
باتفاق الخصوم وفعل الصبي مختلف فيه وقول الشارح وهو ما يكون متعلق المدح في العاجل
والثواب في الآجل تعريف للحسن من افعال العباد فلا يرد خروج افعاله تع نعم يرد دخول فعل
الصبي ويدفع بانه ذهب الى القائه بالحسن كما هو مذهب البعض وتعلق المدح لا يخص العاجل

قال الله تع في شان اهل الجنة سلام قولا من رب رحيم والثواب ايضا لا يخص الآجل فانه كثيرا ما يجري
الفعل عاجلا اذ الصدقة تزيد البلاء وتزيد في العمر ما ورد في الاثر والمراد المدح في الشرع لا باعتبار
اقتضاء الفعل فيكفي في التعريف اخذ الامرين وكون التعبير بما لا يكون متعلقا للذم والعقاب
احسن لشموله المباح لما عرفت ان المباح حسن عند اصحابنا ولان الرضاء يشمل فينبغي
ان يجعل حكوما عليه به والذم قول او فعل او ترك قول او فعل ينبئ عن انحطاط حال الغير كذا
في المواقف ومقتضاه ان المدح ايضا اعم من القول والفعل وتركهما والمشهور ان المدح والذم
من الاقوال كالمدح ولا يدخل في التعريف ترك السنة وان لا عقاب عليه لانه يتعلق به الذم لانه
يعاتب عليه ويوجب حرمان الشفاعة قوله يرضى الله تع ايضا لكن عندنا بمعنى ارادة الله من غير
اعتراض على الفاعل وعند المعتزلة بمعنى ارادة الله وكذا الحكم بان القبيح ليس برضاه ايضا متفق عليه
لكن عندنا بمعنى انه مراد من غير ترك الاعتراض وعند المعتزلة بمعنى انه غير مراد فالرضاء عندنا بالارادة
من غير اعتراض وعندهم الارادة اذ الارادة للقبيح عندهم وتعلق الذم ايضا لا يخص العاجل قال
الله تع ما خذه نكال الاخرة والاولى وقوله يعني ان الارادة والمشية الخ فذلك جميع ما سبق من مسئلة
تعلق الارادة والمشية والتقدير وتعلق الرضاء وعدمه وليس المعنى انه يزيد بمسئلة الرضاء ذلك لكن يتجه
انه لم يكن هنا حديث المحبة والامر الا ان يقال قد اشتهر ان الامر والمحبة يستلزمان الرضاء قوله
فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقوبة يستفاد منه ان استحقاق الذم والعقاب
لاضاعة قدرة فعل الخير وفيه انه لو كان كذلك لكان معاقبا بقصد فعل الشر على ان القصد لفعل
الشر معفو ما لم يعمل ويمكن ان يجاب عنه بان الحسنات يذهبن السيئات وكف النفس عن فعل
الشر مع القدرة عليه حسنة تضييع قدرة فعل الخير فعدم العقاب على القصد لا ينافي استحقاق
العقاب والظاهر انه لا يقتصر عليه استحقاق العقاب على تضييع قدرة فعل الخير بل من علله كسب
الشر وكسب الشر واضاعة فعل الخير ايضا وقوله فلهذا ذم الكافرين بانهم لا يستطيعون يعني بان
الذم على عدم الاستطاعة مع ان العدم ازلي خارج عن قدرتهم لانه التضييع ونحن نقول الاشبه ان
معنى لا يستطيعون السمع انه معنى انهم نزل آذانهم منزلة العدم لعدم ترتب الفائدة عليها ونزلهم
منزلة عادم السمع قوله والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة وقد اتفقوا على انه لا فعل

الا مع الاستطاعة وعلى ان قدرة العبد سبب ولو عاديا فلا وجه لما قيل ان هذا الكلام الزامي على ما يقول
بتأثير القدرة الحادثة والا فلا دخل للاستطاعة في وجود الفعل حتى يستحيل بدونها قوله فان قيل لو سلم
استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع في امكان تجدد الامثال اثار بالسبعية اعراض منع استحالة
بقاء الاعراض ومنع بعد تسليم لزوم وقوع الفعل بلا استطاعة لو كان الاستطاعة قبل الفعل لانه يجوز
وجودها عند الفعل بتجدد الامثال كما في اعراض سوى هي بقاؤها ودفعه بان المراد الاستطاعة بها الفعل
مقارنة للفعل والالزم وقوعه بلا استطاعة سواء كانت تلك الاستطاعة مسبوقة بالامثال اولا
ما نحن ان الاشعري نفى الاستطاعة قبل الفعل وهذا الكلام يوجب جوازه ودفعه بان نفي الاشعري
الاستطاعة قبل الفعل ليس لان وجود الفعل يتوقف على انتفائه بل لانه لا ليس عنده البيان وحاصله
بعدم دليل على وجود الممكن لا يحكم بوجوده لان الاصل العدم فيبقى على اصله ثم يمكن بيان انتفاء الاستطاعة
قبل الفعل من غير توقف على امتناع بقاء الاعراض بان يقال لا دليل على ثبوت القدرة التي بها الفعل
قبله فانتفت انه يحدث مع الفعل لان الاصل العدم قبل حاصله ان ليس في وجود المثل السابق
واصلا في نحو الاشعري وفيه بحث ان المذهب ان لا قدرة قبل الفعل ومذهب المعتزلة بجوازها
قبله لانه لا بد من مثل سابق كما سبق ويمكن دفعه بان المنفي عند الاشعري كون تلك القدرة قبل
الفعل والمثبت عند المعتزلة جواز تلك القدرة على ما ذكر صاحب المواقف ان اكثر المعتزلة قالوا
القدرة قبل الفعل وقال السيد في شرحه ويتعلق به ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه قوله
فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل للقدرة لان مذهبهم ان تعلق القدرة كونها
قبل الفعل ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه والالزم ايجاد الموجود وقوله ولم يجدوا فيها
منع الاستحالة مع ذكره على الاعراض والايلزم قيام العرض بالعرض بعض ما يتعلق به نظر الشارح
حيث قال ولانه يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء شرط لا يتعلق بهذه المقدمة و
تفصيله انه لا يلزم من عدم حدوث معنى فيها ان يكون وجوب الفعل في الحالة الثانية وامتناعه
في الحالة الاولى تحكما لجواز وجود شرط في الحالة الثانية من حدوث وصف اعتباري فيها مثل سوح
القدرة فلا يلزم قيام العرض بالعرض او غير ذلك من الثابتة ممن قال ويرد عليه انه يجوز ان يكون
الحادث وصفا اعتباريا مثل سوح القدرة لا معنى موجودا يمتنع قيامه بمثله فقد غفل عنه انه

بعض ما تذكره

بعض ما تذكره الشارح وبما نقلنا كل منهم من المواقف ظهر ضعف ما ذكره الشارح في وجه
النظر ان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية قوله ومن
هاهنا ذهب بعضهم الى انه اراد قيل هذا النقض للامام الرازي ومقصوده رفع النزاع وفيه بحث
لان الاشعري لا يجوز وجود القدرة الغير المستجمعة قبل الفعل والا لوجد الفعل بدون القدرة
ولامتناع بقاء العرض والمعتزلة لا يجوزان تكون القدرة عليه معه والالزم ايجاد الموجود ومراد
البعض تحقيق الحق من غير تقييد مذهب في ان وجود القدرة قبل الفعل حتى يحث الالات
يسند الى حكم بديهي الفعل وقوله لما امتناع بقاء الاعراض اه دفع لما يتجه عليه والا فقيله ووجه
امتناع قيام البقاء والعرض معا بالمحل انه يكون لا يكون احدهما اولى بان يكون وصفا للاخر
من الاخر كذا قيل وانه ليس احدهما اولى بالوصفية للاخر من شيء من الامور القائمة بالمحل لكن في
اتمام هذا الوجه صعوبة اذ الوصفية تابعة الاختصاص الناعت فيجوز ان يكون هذا الاختصاص
لواحد من الامور قائمة بمحل دون محل اخر قوله يشار الى الجواب بقوله فيه انه ان كان سلامة الاسباب
باقية الى وقت الفعل لزم قيام العرض بالعرض ولو قيل السلامة امر عدمي لزم قيام الوصف بالمعدوم
وان لم تكن باقية لزم تكليف العاجز لا يقال يختار انها ليست باقية تكون البقاء عرضا لكن مستمر
الى حين الفعل لانا نقول لوصح القدرة ايضا مستمرين قوله فان قيل الاستطاعة صفة المكلف
يمكن ان يمنع كون الاستطاعة بهذا المعنى صفة المكلف لا يقول لو لم يكن صفة كيف يصح اعتماد التكليف
عليه قلت صح لانه يرتفع به عجز المكلف ولو اورد هذا السؤال على كون الاية شاهدا لهذا الاطلاق
لا يتجه عليه هذا المنع لان الاستطاعة صفة المكلف بالحج حيث اسندت اليه وسلامة الاسباب ليست
صفة له لكن يحتاج حمل كلامه عليه الى تخصيص المكلف في عبارته بالمكلف وظاهر الاطلاق وان كان
قوله فكيف تفسيرها به انسب بهذا الاحتمال وضمير تفسيرها يحتمل الرجوع الى الاية وقوله هو ذو سلامة
الاسباب لا يستلزم كون سلامة الاسباب وصفا له اذ يقال هو ذو غلام مع ان الغلام ليس صفة له ويدفع بقوله
يحمل معناه عليه قوله وصحة التكليف يعتمد بهذه الاستطاعة التي هي سلامة الاسباب اذ به يتمكن
من القصد الذي يخلق القدرة عقيبه لا محالة وقوله لا الاستطاعة بالمعنى الاول فيه مسامحة كما في قوله فان
اريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول وفي اطلاق العجز بالعرف واللغة على المعنى الاول نظر اذ لا يفهم منهما

البخ لعدم الاستطاعة الثانية **قوله** وقد يجاب بان القدرة صالحة للضدين عند ابي حنيفة جعل
الشارح رح محصل الجواب ان الكافر مكلف بالايمان بقدرة المصروفة الى الكفر فلا يلزم تكليف
العاجز فلزم القول بتقدم القدرة على الفعل ويمكن ان يكون مراد الامام بالقدرة سلامة الالات
ويكون كلام المتن تحرير القول الامام ايضا **قوله** بهذا مما لا يتصور فيه نزاع فيه بحث اذ الاشعري
لا يجوز تقدم القدرة لامتناع بقاء العرض علاوة ان يقال يرده انه يلزم بقاء العرض **قوله**
ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه سواء كان ممتنعا في نفسه كجمع الضدين بهذا مما يتفق على عدم
جواز التكليف به على ما هو المشهور وان نقل الكلام المواقف فتارة يشعر بالخلاف فيه
وتارة بالاتفاق واما الممكن في نفسه الممتنع من العبد عادة فعدم وقوع التكليف به متفق عليه
انما الخلاف في جوازه واما ما يمتنع بناء على علم الله تع او ارادته خلاف في التكليف به واقع
فقوله وانما النزاع في الجواز توهم انه وقع النزاع في جواز جميع اقسام ما لم يقع به التكليف
فعلى ما يشعر به بعض كلام المواقف صحيح وعلى ما يشعر به البعض الاخر والمشهور يجب تخصيص النزاع
في الجواز بالممتنع في نفسه اشار بقوله ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع الى ان الراجح في قوله ولا يكلف
العبد غير محفوظ وما يدل على ان الامر في قوله تع انبئوني باسماء هؤلاء للتكليف اذ الملائكة ليسوا
من اهل التكليف ولا حاجة لدعوى عدم وقوع التكليف الى حمل تحميل ما لا يطاق على غير التكليف
لانه لا ينافي عدم وقوع التكليف وانما ينافي عدم امكانه قال القاضي في تفسير ما معناه لا تحملنا
ما لا طاقة لنا به من البلاء والعقوبة او من التكاليف التي لا تفي بها الطاقة البشرية وهو يدل على جواز
التكليف بما لا يطاق والا لما سئل التخليص عنه ولا يخفى ان حمله على عدم تحميل العوارض والعقوبات
والبلايا بعيد لانه لا يناسب ان يسئل السائل عدم تحميل ما لا طاقة به بل الظاهر ان يسئل عدم تحميل
العوارض والبلايا مطلقا ولا يذهب عليك ان العلم بعدم وقوع التكليف مع جوازه بما ليس في الوسع
مما لا طريق اليه الا اخباره تع فلذا استدل عليه بقوله تع لا يكلف الله نفسا الا وسعها لكن الدليل انما يتم
لو لم يكن الزمان المستقبل مرادا ولم يكن المضارع المنفي لنفي الاستمرار ودون بيانها خرط القتاد
وجوزه الاشعري بناء على انه لا يقبح من الله شيء فان قلت بهذا يوجب تجويز التكليف بالممتنع في نفسه
قلت لم يجوزوه لامتناعه لان الممتنع لا يمكن طلبه كالمجهول المطلق ولذا ان نقول عدم التجويز

لان طلب

لان طلب المحال محال حيث قيل ان يطلب من العبد المستحيل **قوله** وهذه النكتة تا تثبت هذه النكت
مما لا يخفى على من هو اهل لتحقيقها وانما سماها نكتة لاحتياجها الى دقة نظر في استخراجها ودفعت بالنقض
وهو انها لو صحت لزم ان لا يجوز التكليف في امثال ابي لهب بالايمان لانه علم انهم لا يؤمنون
واخبر به وفيه بحث لانه تع علم انهم لا يؤمنون ايمانا نافعا فكيف وكل واحد منهم من عند اليأس الا انه
لا ينفعه ايمانه ويمكن دفعه لان كل واحد مكلف بالايمان قبل اليأس ممتثلا ما كلف به وخارجا عن عهدة
الامر على ان هذا البحث لا يجري في التكليف بالايمان مع علمه تع بانه لا ياتي بها اصلا ويمكن حلها بغير
ما ذكره الشارح ايضا وهو ان يقال على تقدير وقوعها لا يلزم كذبه تع اذ تقدير وقوعه يستلزم كون خبره تع
بايمانهم فانه انما يعلم ما هو الواقع ويخبر عنه وانما اخبر عن عدم ايمانهم لانه الواقع اتفاقا حتى لو كان الواقع
ايمانهم لاخبر به لا بعدم ايمانهم **قوله** وما يوجد من الالم في المضروب عقيب الضرب ان يجمع ما قوله والله تع
خالق لافعال العباد والخلاف في انه هل للعبد صنع فيه ام لا لا يوجب التقييد بالانسان لانه اخص من العبد
وقوله لا صنع للعبد في تخليقه بعد جعله مخلوقا لله تع وهو يبني كونه مخلوق العبد بنفي الكسب لا محالة
فان مكسوب العبد مما للعبد صنع في تخليقه اذ لو صرف اليه ارادته وقدرته لم يخلقه الله وانما يخلقه عقيب
صنعه فلا يرد ما ذكره الشارح بقوله والاولى ان لا يقيد بالتخليق اه ويتجه انه اذا لم يكن للعبد مدخل
لا بالكسب ولا بالتخليق فما وجه مواخذة العبد في الاولى والاخرة ويمكن دفعه بان العبد مم فعل
يخلق عقيبه عادة ما ينفرد به احد وقوله واما الاكتساب فلا يتحقق له الاكتساب بما ليس قائما بمحل
القدرة يعني استحالة اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة عليه فاما النظر الذي يتولد منه العلم وان كان
قائما بالنظر لكنه قائم بمحل القدرة عليه وبهذا اتضح ان المتولد قد يكون قائما بمحل القدرة ولم يحتج
في دفعه الى ما قيل ان هناك ضميمة مطوية وهي انا نعلم بالضرورة الوجدانية ان حالنا بالنسبة الى المتولد
فينا كحالنا بالنسبة الى المتولدات في غيرنا فلا اكتساب في جميع المتولدات واورد على قوله بهذا
لا يتمكن العبد من عدم حصولها ان عدم تمكن العبد قبل وجود مباشرة السبب مم وبعده لا ينافي
كونه مكتسبا لما كان صرف القدرة والارادة الى فعل المباشرة ما يوجب وتفوت التمكن من تركه
ويمكن دفعه بان التمكن من عدم الحصول انه لو لم يتعلق الارادة به قبل الحصول لم يحصل في
الفعل المتولد لا يتحقق ذلك لانه يتحقق بعد تحقق السبب مع ارادة عدم تحققه نعم يمكن

ان يقال ولهذا لا يتمكن من حصوله الا ان التمكن من الحصول ان يكون الحصول بارادة التمكن فان
ارادة ما به ترجح احد طرفي القدرة فليس مرجحا بالارادة ليس بعد وبالاان ما ذكره اظهر فلهذا
اختاره فتامل قوله والمقتول اي كل مقتول ميت باجله الاجل في الحيوان الزمان الذي علم الله انه
يموت فيه وللناس اجل واحد عند غير الكعبي من المعتزلة الا انه لا يتقدم الموت على الاجل عند الاشاعرة
ويتقدم عند المعتزلة وقوله لا كما زعم بعض المعتزلة يريد به غير الكعبي فانه عند الكعبي اجلان
باجله فلا يكون قوله والمقتول ميت باجله مخالفا لما عنده ومن قال اراد به غير جماعة ذهبوا
الى ان ما لا يخالف عادة الله واقع بالاجل منسوبا الى القاتل كقتل واحد بخلاف قتل جماعة كثيرة
في ساعة فانه لم يجر عادة تعالى بموت جماعة في ساعة يرد قوله انهم ايضا لم يقولوا ان كل مقتول مقتول
باجله فيكون هذا القول الكل عندهم ايضا فلا يكون التقييد بالبعض لاخراجهم بل خص بيان زعم
البعض المخالف بما ذهب اليه من سواهم لعدم الاتفاقات الى زعمهم والحق طرحه عن درجة الاعتبار
لان الفرق بين خلاف العادة وما هو عادة وانما وقعهم فيه المهرب من شناعة الالتزام
فانه لولم يجعل مخالف العادة فعل القاتل وجعل فعل الله لزم خرق العادة لا للاعجاز وذلك يوجب
قدحا في المعجز ومعنى قطع الله تعالى عليه الاجل انه قدام القاتل عليه حتى قطع عليه الاجل فلم يصل
الى الاجل قال في شرح المقاصد وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف زمان يبطل فيه الحيوة
قطعا من غير تقدم وتاخر فهل يتحقق ذلك في المقتول ام المعلوم في حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل
فيتعلق الى وقت هو اجل له قوله لنا ان الله تعالى قد حكم باجل العباد على ما علم من غير تردد بانه اذا جاء
اجلهم الاية قد تكرر هذه الاية في القران بل قصد رتبة بقوله لكل امة اجل وتعيين الاجل لكل امة لا يستلزم
تعيين الاجل لكل واحد من تلك الامة ففي الاستدلال بحث وقوله واحتجت المعتزلة مخالفة لما نقل
عنهم انهم ادعوا في بقاء المقتول لولا القتل الضرورة كما ادعوا في تولد سائر المتولدات وانتفائها
عند انتفاء اسبابها ووجه بانه يجوز لهم ان ما ذكروا من المتشابهات مصورة بصورة الحجة ولا يبعد
ان يقال بمنع الوقوع لا زعمهم فان ما ذكروا الحجة لا انهما كما زعم ولهذا اجاب عما اجاب والاظهر ان
الجواب ما حقا لا ان دفع الشبهة لا ينفع قوله لو كان ميتا باجله لما استحق القاتل ما ينقصه ان الله تعالى
قدر اجله بهذا الوقت لعلمه بان قتله في هذا الوقت وتقدير الاجل بهذا العلم لا ينافي استحقاق

الزم

الزم لكان الموت بالمرض لا ينافي تقدير الاجل ولا ينافي ايجاب الدية والقصاص وتحصيل الجواب عن
الاستدلال بالاية ان الله تعالى قدر اجله سبعين لعلمه بان طاعته يصير سببا لثلثين سنة من عمره
فيصير اربعون سنة من غير الطاعة سبعين الا انه قدر اربعين على تقدير عدم يؤدي الى القول
بتعدد الاجل كما توهم فقيل فالحق في الجواب ان احاد الاحاديث لا تعارض الايات القطعية
او ان المراد الزيادة بحسب الخير والبركة كما يقال ذكر الفتى عمره الثاني قوله لان الرزق اسم لما يسوقه
الله تعالى الى الحيوان فياكله ما يقول عليه في تعريف الرزق كل ما انتفع به سواء كان بالغذاء او بغيره
وقال بعضهم كل ما تنزل به الحيوان من الاغذية والاشربة فلا اختصاص له بالماكول جاء ولهذا الى
وعدم اختصاصه بالعبد قال السيد السند قدس سره ليس قول المواقف الرزق عندنا كل ما ساقه الله
الى العبد فاكله تحديدا للرزق بل هو نفي لدعوى اختصاصه بالحلال واورد على التعريف المنقول
انه يدخل فيها العارية مع انه يبعد ان يسمى رزقا وعلى كلا التعريفين قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون
لان الرزق لو كان مخصوصا بالمنتفع به لم يصح الانفاق منه ثم لا يرد على تعريفه بما ساقه الله الى الحيوان
لينتفع به لكن يرد عليه جواز ان ياكل احد رزق غيره واورد على تعريفه المواقف باكل المالك
حرير بالملك ما لكه واجيب بان الحرام لا يملك عند المعتزلة ويبطل عدم كون ما ياكله الدواب
رزقا قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وحملها على ذوات حرفة يخالف النظام
واشار بقوله وعلى الوجهين الى انه لا تعويل على ما هو ظاهر عبارة المواقف من اختصاص اللازم
بالوجه الثاني وفي وجود حيوان لم يصل اليه ما لا ينفع من الانتفاع به نظر وقيل على الكل يلزم
عدم كون حيوان لم ياكل حلالا ولا حراما رزقا كالدية فانه ليس في حقها حلال وحرام
لان ما قدره الله غذاء الشخص يجب ان ياكله لا حاجة اليه بعد اعتبار الاكل لا كل وقد اعتبر
حيث قال مملوك ياكله المالك قوله والله تعالى يضل من يشاء خص الفعلين بتقديم المسند اليه
بانه مع تقدم الاضلال لمخالفة المعتزلة في صحة استاده اليه تعالى ولانه اشنع ولهذا كانت الكثرة
لاهل النار وفي عموم كلمة من اشارة الى انه يضل المهتدي ويهدي الضال ولذا ورد الامر بتكرير
اهدنا الصراط في كل وقت من اوقات الصلوات الخمس لكن لا بد من تخصيص من بمن لا
يتصف بالهداية في الهداية وبالضلالة في الضلالة لئلا يلزم تحصيل الحاصل قوله لان خالق

واحد دليل على حصر الهداية المستفاد من كلام المص على ما قدمناه بهذا الحكم فرع خلق الافعال
ووجه الاشارة الى ان ليس الهداية بيان طريق الحق مع ان ارادته تع عامة عندنا انه تعارف
ان تقييد الشيء بمشية الله تع انما يكون فيما لم يتم مشيته تع ه وفي قوله لانه عام في حق الكل نظر
وان فسر قوله تع والله يدعوا الى دار السلام بان يدعو كل احد فذكر ان دعوة كل احد انما يتم لو لم
يخل بعض الازمنة عن رسول وان يكون دعوة الرسول في جميع ازمنة نبوته بالغة الى كل احد من
اهل زمانه وقوله ولا الاضلال عبارة وجدان العبد ضالا او تسمية ضالا اشارة الى رد توجيه
من ينكر اضلال الله حيث يجعل الضلال بمعنى وجدانه ضالا لا يجعل الافعال للوجدان على صفة نحو احمدته
بمعنى وجدته محمودا او يجعل بمعنى التصيير بمعنى تصيير الله اياه ضالا بمعنى تسميته ضالا كما قوله تع و
لا تجعل الله اندادا اي لا تسموا الاشياء اندادا له وله توضيحه آخر وهو اقدار الله الشيطان على اضلاله
ولا يرده التعليق بالمشية ولا يبعد ان يقال في التقييد اشارة الى دليل ان ليس الهداية كذا والاضلال
كذا لانه قيد هداية الله واضلاله في الشرع بالمشية قوله ثم قد يضاف الهداية الى النبي عم مجازا
بطريق التسبب تحمل المضاف الى النبي على بيان الطريق فسائغ كما ان تحمل المقيد بالمشية على الدلالة
الموصلة سائغا والمذكور في كلام المشايخ ان الهداية عندنا كذا اي في لسان الشرع والا فلا انكار
بكون الهداية في اللغة ما ذكره المعتزلة قوله ومثل هداه الله فلم يهتد مجاز وفيه قوله تع واما ثمود
فهديناهم فاستحبوا العمى على ما هو المشهور من ان الاستحباب بالعمى على الهدى كناية عن عدم اهتدائهم
ومنهم من قال يحتمل ان يكون كناية عن ارتدادهم قوله وعند المعتزلة بيان طريق الصواب البيان
الاظهار فلو اريد بالاظهار طريق الصواب اظهار ذات طريق الصواب لم يوافقه الاية والحديث
المذكوران ولو اريد اظهار طريق الصواب من حيث انها طريق الصواب فهما يوافقانه لان الرسول
لا يمكنه ان يظهر طريق الصواب على احد من حيث انه صواب انما هو تخلق الاهتداء فيه ولم يهده
لانه لم يظهر لهم الا ذات طريق الصواب ولم يظهر لهم طريق الصواب من حيث هو طريق الصواب وبهذا
اندفع ايضا ان في ذكره المعتزلة من فوات طريق المطاوعة فان الاهتداء المطاوع للهداية
لا يتم دون البيان واندفع ايضا انه يبطل لكونها للبيان المذكور المدح بالهدى اذ لا مدح الا بالحصول
لان الاستفادة وان كان تاما مع عدم الحصول نقيضه وقد يمنع كونه نقيضه بل فضيلة جمة مع النقيصة

والمشهور

قوله والمشهور يعني فيما هو المشهور التقييد بالمشية والادلة المبطلة لما نقل عن المعتزلة انهم لا يقيدونه
بل يطلقونه وليس المراد ان المشهور منافي ما ذكره المشايخ كما وهم فقيل يمكن ان يقال مراد المشايخ
بيان الحقيقة الشرعية والمشهور بين العوام هو المعنى الشرعي فلا منافاة قوله وما هو الاصلح
للعبد في الدين عند معتزلة بصرة والدين والدنيا عند معتزلة بغداد كذا في بعض الحواشي وفي المواقف
ما هو الاصلح للعبد في الدنيا لكن الحكاية المشهورة في الزام الجبائي وقد جرى ضرر الكتاب يدل على
ان ليس الواجب الاصلح في الدنيا فلعل قوله في الدنيا كسهو من الناسخ وقوله وما كان من منة واستحقاق
شكر في الهداية معارض بانه الاعمال الواجبة شرعا وتحمد المنعم الذي اوجب مع تفضل الانعام على كل
احد وقوله وما كان امتنانه على النبي عم فوق امتنانه على ابي جهل وما يمكن ان يقال وما كان
على النبي اوجب منه على ابي جهل فيهما ان انعام النبي اكثر من انعام ابي جهل لما ان الاصلح لما كان
اكثر من الاصلح بحاله وفي قوله لما كان لسوال العصمة فائدة بالسوال في الانفعال الى الله يصير اللطف
اصلح له ويصير احق بالانعام وفي قوله ولما بقي قدرة الله تع انه يعود مصالح العباد فيما ذكره
في جواب عامة متشبثهم حاصله ان كل ما يفعل الكريم الحكيم العليم بالعواقب لا يخلو عن المصلحة وان
لم يكن الاصلح بالنسبة الى العبد فلا يكون خلاف سنتها بل رعاية لمصلحة والعوارض في العين هو العيب
وقد يضم قوله وعذاب القبر للكافرين ما ثبت في حق الكفار حاصله انه جعل في قبره تسعة وتسعين
تنينا تنهشه وتلدغه ووجه بعض علماء الحديث بهذا العدد بانه لا في الفة تسعة وتسعين اسماء
الله تع وينبغي ان يريد لعصاة من هان عليه العصيان فان التائب من الذنب كمن لا ذنب له
ويدل على ان من العصاة من لا يريد الله تعذيبه للاستفادة من عذاب القبر فانه لو كان مورد الوقعة
لا محالة لم يكن في الشرح الاستفادة كما انه لا يجوز الدعاء بالرحمة على الكفار لتقرير حكم عذابهم بعدمهم
عن الرحمة وما لم يعذب بعض العصاة فعموم عذاب الابرار بطريق الاولى فعلم من بيان وجه تخصيص
بعض العصاة وجه تخصيص العصاة علاوة الكتفي به وقوله بما يعلمه ويريده متعلق بعذاب القبر والتنعيم
على سبيل التنازع اي بما يعلمه الله ويريده بعين شيء منهما غير متعين وان صرح الاثار بالبعض كما في
التعذيب وكما يجعل على فراش الجنة وبلوغ نسيم الجنة ورد جبها اليه ويحتمل ان يكون متعلقا بالتنعيم
خاصة ويكون المعنى بما يعلمه الميت ومن يريه قوله وسوال منكر ونكير وهما ملكان يدخلان القبر وفيه ردع

الجبائي وابنه البلخي حيث انكروا التسمية الملكين منكرا ونكيرا وقالوا انما المنكر ما يصدر عن الكافر
عند تلجلجه اذا سئل والنكير انما هو تقريع الملكين له ولنا ما وقع في حسان المصابيح عن ابي هريرة
انه قال قال رسول الله عم اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما المنكر
وللآخر النكير وكان النكير اسم على المنكر حيث يسمى بالمصدر فان النكير مصدر بمعنى الانكار
والظاهر ان منكرا ونكيرا جنسان والافهي مسافة واحدة يتفق اموات باطراف العالم فلا يمكن
ان يسئلا الجميع في آن واحد ولا يبعد ان يقال نكيرهما للاشارة الى ذلك والظاهر ان سؤال الانبياء
ليس عن نبيهم والمقصود من اثبات السؤال للصبيان والانبياء تصحيح اطلاق السؤال في المتن
وقوله ثابت كل من هذه الامور اشارة الى وجه افراد الخبر عن المتعدد لانها امور ممكنة لا مستحيلة
حتى يجب تاويل السمعيات الواردة فيها اخبر بها الصادق فلا يقبل النسخ اذ لا نسخ في الاخبار
والمراد بالصادق اما النبي لان القرآن ايضا علم من جهته واما الشرع لان كل ما اخبر به النبي وحي يوحى
وما ينطق عن الهوى ولا بد من قيد آخر وهو انه اخبر بها الصادق بلا معارض ولا يبعد ان يستفاد
هذا القيد من قوله على ما نطقت به النصوص لان ماله معارض ليس نصا عند التحقيق ولا يخفى ان شيئا
مما ذكره من النصوص لا يدل على عذاب بعض العصاة دون بعض وقد اكد ما قدمه من كثرة النصوص
الواردة في عذاب القبر ولم يات الا بواحد يدل على التنعيم وهو قوله صلى الله عليه وسلم القبر روضة من
رياض الجنة ولم يرع الترتيب والاعلام التنعيم على سؤال المنكر والنكير ووجه الدلالة الآية
الاولى ما ذكره الموافق من ان الآية عطف يوم القيمة على عرض النار غدوا وعشيا فهو متغايران ولا شبهة
في كون العرض قبل الانشاء من القبر لا يدل عليه صريح النظم فهو عذاب القبر اتفاقا فان الآية في
شان الموتى ووجه دلالة الآية الثانية ان الفاء للتعقيب من غير تراخ وتوجيهه بان ازمنة
في جنب ازمنة الآخرة اقل قليلا فلا يستقل لها يستقل الفاء تاويل لا داعي اليه واشار بقوله وبالجملة
الاحاديث في هذا المعنى وفي كثير من احوال القبر متواترة المعنى لان الثواب بالادلة السمعية حق
وكون الاخبار اخبار الآحاد لا ينافي كونها دليلا مفيدا لليقين والقطع   وانكر عذاب القبر بعض
المعتزلة والروافض وجوز بعض المعتزلة وطائفة من الكرامية بناء على تجويز تعذيب [illegible]
ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء او في بعضها نوعا من الحيوة قدر ما يدرك به الم العذاب او لذة التنعيم

يدل

يدل على انكارهم مبني على عدم التجويز وهذا بعيد فمن يعترف بخلق الله الحيوة [illegible]
بل الظاهر انهم لما وقعوا بين اثبات احياء لم يصرح به الشرع وبين تاويل آيات عذاب القبر وشواهده
ترجح عندهم التاويل والماكول في بطن الحيوان والمصلوب في الهواء غالبا اهل السنة الى ان
تيقنت من غير مشاهدة حيوة فيه تشبها بالملكين لمخرب اللاحيا بعد فتها
وجعلها من احوف ودري اجزاؤه في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا فوق ما
فذكر المصلوب بلا قيود وذكرها اخلال بالبيان وتشنيعهم بعدم التاويل في عجائب الملك والملكوت
وبانهم استبعدوا مثل ذلك في قدرة الصانع انما يتم لو لم يستبعدوا القول بما هو خارج عن عادة الله تعالى
من احياء ما شاهدنا وتعذيبه من غير ان نعرفه ولعل استبعادهم هذا والا كيف يظن بالمطيعين
بقدرة الله تعالى على الايجاد والاعادة والنشور ذلك فخم الكلام في انه هل يصلح هذا الاستبعاد لترك ظواهر
احاديث متواترة المعنى اولا   واعلم انه لما كان احوال القبر مما هو متوسط بين امر الدنيا والآخرة
افردها بالذكر لا لان ما افردها بالذكر بل يجوز ان يكون من آخر مباحث الدنيا او اول مباحث الآخرة
الا ان رعاية حسن الترتيب يقتضي الحمل على ما ذكره   ووجه تخصيصه كل منها تحقيقا وتاكيدا وايرادا
للمسئلة بعبارة الشارع حيث وقع في الكتاب بعد الوزن يومئذ الحق للرحمن وورد في الحديث
من شهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله وان عيسى عبد الله ورسوله وابن امته
وكلمته القاها الى مريم وروح منه والجنة حق والنار حق ادخله الجنة على ما كان عليه من العمل
والبعث قال الامام الرازي مسئلة المعاد مبنية على اركان اربعة وذلك لان الانسان هو العالم
الصغير وهذا العالم هو العالم الكبير والبحث في كل منهما اما عن تخريبه او تعميره بعد تخريبه ففيه مطالب
اربعة الاول كيفية تخريب العالم الصغير وهو بالموت والثاني انه كيف يعمره بعد ما خربه وهو انه يعيد
ما كان حيا عالما عاقلا ويوصل اليه الثواب والعقاب والثالث انه كيف تخرب هذا العالم الكبير وتخريبه
بتفريق الاجزاء او بالاعدام والافناء والرابع انه كيف يعمره بعد تخريبه وهذا هو القول في شرح احوال
القيمة وبيان احوال الجنة والنار   وهو ان يبعث الله تعالى الموتى من القبور بان يجمع اجزاءهم
الاصلية ويعيد الارواح اليها في شرح المواقف اعلم ان الاقوال في مسئلة المعاد لا تزيد على خمسة
الاول ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول اكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة والثاني

[illegible] الخ ١٢

بثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين والثالث ثبوتهما معا وهو قول كثير من المحققين
كالحليمي والغزالي والراغب وابو زيد الدبوسي ومعمر من قدماء المعتزلة وجمهور من متأخري الامامية
وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس باقية بعد فناء البدن فاذا اراد الله تعالى
حشر الخلائق خلق لكل واحد من الارواح بدنا يتعلق به ويتصرف به كما كان في الدنيا والرابع عدم ثبوت
شيء منهما وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين والخامس التوقف في هذه الاقسام وهو المنقول
عن جالينوس فانه قال لم يتبين لي ان النفس هل هي المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل اعادتها
او هي جوهر باق بعد فناء البدن فيمكن المعاد هذا كلامه ولا يخفى ان الرابع الذي هو عدم ثبوت
شيء منهما لا يقابل التوقف فالاولى الرابع عدم كل واحد منهما وان ما نقله من جالينوس يدل على
التوقف في المعاد الروحاني واما الجسماني فانه ينكره كيف وهو لا يجوز اعادة المعدوم ولا شبهة
في انعدام الجسم انما التردد عنده في انعدام النفس حتى الحق هو البعث الجسماني مطلقا واما انه
هل يفنى الانسان بالكلية ثم يعاد او يتفرق اجزاؤه ثم يجمع فلا جزم فيه نفيا واثباتا فقول الشارح
في تفسير البعث على ما سبق لا ينبغي ان يكون مبنيا على انه يجب التصديق بالبعث هكذا بل ينبغي
ان يكون اشارة الى ان الراجح عنده ذلك وجواز اعادة المعدوم غير جزم بالمقصود انه يتعمل
قياس هكذا البعث اعادة الموتى اعادة المعدوم واعادة المعدوم ممتنعة ان الصغرى مع فرض صحة
هذه المقدمة ممنوعة لان الاعادة بجميع الاجزاء الاصلية للانسان واعادة روح التشخص
ولما ورد في الحديث ان اهل الجنة جرد مرد وان الجهنمي ضرسه مثل احد يقتضي هذا ان بدنا
جردا من لحية ومن اشعاره يكون بدنا اخر مع انه خلاف المتعارف وقد يجاب بان عظم الضرس
للانتفاخ لا بضم زائد والا لزم تعذيب بلا شركة في المعصية وربما العذاب للروح المتعلق به ويمكن
ان يراد بان الله يحفظ الجزء الزائد عن العذاب وانما زيد لتعذيب الجهنمي بعظمه بل يجوز ان يكون
الاجزاء المزيدة من الفضلات وجه الرد كما كلام على السند لان الجواب هو منع استلزام عظم
الضرس مغايرة البدنين لكونه بالانتفاخ والا لزم التعذيب بلا شركة وقوله ومن ههنا قال من قال
مذهب الاول للتناسخ فيه قدم راسخ مما لا يخالف المقصود لانه يؤمن فساد التناسخ والا ليق
ان يذكر في الجواب ان يقال ان سمي مثل هذا تناسخا كان هذا نزاعا في مجرد الاسم ومن ههنا

> قوله لا يقابل التوقف ويمكن تصحيح المقابلة بان العام اذا قوبل بالخاص يحمل على ما وراءه عرفا فالتعبير بالاول اولى والله اعلم بالصواب
> تحرر في محرم

قال من

قال من قال وما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن
الثاني مخلوقا من الاجزاء الاصلية يعني ان التناسخ موضوع لانتقال الروح من بدن الى بدن اخر
متغايرين في الاجزاء الاصلية لان البدن الثاني عين الاول حتى يرد بالمغايرة السعد لانه
بالسمع كما وقع لبعض قوله لم يكن وزنها لانه لا وزن لها ولا يمكن وضعها في كفة الميزان والعبث
ما ليس فائدة على قدر العمل وان كان المراد نفي الفائدة مطلقا والجواب ان كتب الاعمال هي التي
توزن لا نحو ثوب وهو انه ثبت ان كتابا فيه اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله
مع صغره يغلب في الكفة تسعة وتسعين سجلا كل سجل مثل مد البصر فاذا لم يكن للعمل وزن فكيف
يغلب الكتاب الصغير جدا الكتب الكبيرة الطويلة والمنع المشار اليه بقوله وعلى تقدير كون افعال
الله تعالى معللة بالاغراض ليس بشيء لانه لا ينكر احد ان فعله تعالى لا يخلو عن حكمة وفائدة فعلى تقدير
انتفاء الغرض لا بد من الفائدة ويمكن ان يكون الحكمة في الوزن ان يطلع حفظة الانسان باستحقاق
كل معذب وملائكة الرحمة استحقاق كل بر ومن انكر الميزان فسره بملك يقابل الحسنات بالسيئات
ليظهر الرجحان احدهما والكتب بالمثبت وصف الكتاب بتثنيتهما على ان المراد به
معهود والكاف في قوله سوى الذي مر لا يكون وصفا بعد وصف وهو بيان العهد وقوله اكتفاء
بالكتاب يحتمل معنيين كتاب الله الى الظهور كتاب الدال على الحسنات وكتاب الصحف اي لان
الكتاب يذكر ان لا يليس الا انه ومما لم يتعرضوا وقد ثبت بالسنة شفاعة القران لاهله
ومخاطبته لصاحبه وهو بعيد عن مشرب الاعتزال كوزن الاعمال وقد ثبت بالكتاب والحديث
ان السوال عن المومنين على وجه الستر وان السوال عن الذنب وقوله فقرره بذنوبه معناه
حمل على الاقرار بذنوبه وفي القاموس كنف الله تعالى حرزه وستره وهو الظل والجانب والناحية
والحوض حق لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر الكوثر في الاية عند الاكثر الخير المبالغ في الكثرة
ومن حمل على الماء قال انه اسم نهر في الجنة ومن قال اسم حوض في الموقف يسمى كوثرا لانه يسيل من
نهر الكوثر وتحقيقه في شروح كتب الحديث فالاستدلال بلا به الاستدلال بنوع اية قوله ماؤه ابيض من
اللبن شاذ لانه افعل التفضيل من اللون وكون كيزانه كنجوم باعتبار العدد والكمال ويويد الاول
ما في رواية فيه اباريق من الذهب والفضة كعدد نجوم السماء ومن شرب منها فلا يظمأ ابدا فلا يشرب

ماء الجنة الا للتنعيم واما المبتلى بالجحيم من المؤمنين فاما ان يحفظ الحوض بتغيره واما ان لا يظماء في جهنم
والصراط حق في بعض الحواشي المشهور ان الميزان قبل الصراط وقد روي ان الصحابة قالوا يا رسول
الله اين نطلبك فقال عم على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض فوجهه ان
الطلب في المكان يجوز ان يستانف من كل طرف ﷺ انه رواية غريبة فلا تعارض المشهور وانكار اكثر المعتزلة
للوقوع والجواز وجوزه الهذيل وبشر بن معتمر من غير حكم بالوقوع واختلف قول الجبائي في نفيه واثباته
وعلى تقدير تسليم كونه تعذيبا للمؤمنين يجوز ان يكون لتطهيرهم من الذنوب وتاويل الصراط عندهم
انكره انه الاعمال المروية التي تسال عنها ويؤاخذ بها كالنذير عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها
تمسك المنكرون مقتضى الدليل بان يكون تمسكا لمنكري الجنة والنار مطلقا فيرد عليه انه يدل على امتناعهما
مطلقا وانتم لا تقولون والمشهور في نفي كونهما في عالم العناصر انه لو كان في عالم العناصر لزم التناسخ
وهو مفارقة النفوس عن الابدان في عالم العناصر وتعلقها بما فيها وانتم لا تقولون به وقد قام
الدليل على بطلانه وكانه لما راى ان ضعفه مما لا ذكره الا ان صاحب الدليل كان ملتزما للدليل العقلي
فلم يبق ما التزمه بحاله ووجه انه لو كان في عالم الافلاك لزم الخرق والالتيام اذ لا يجوز فيه الخرق والالتيام
ناطلاقها لشيء من الكائنات الفاسدة والجنة والنار على وجه يشتمل على ما هو من قبيل ما يتكون وغيره واما وجه
انه لو كان خارج عالم العناصر والافلاك فليس لزوم الخرق والالتيام بل المذكور فيه ان الفلك بسيط
وشكله الكرة ولو وجد في عالم اخر لكان كريا ايضا فيفرض بينهما خلاء وانه محال لنا قصة ادم وحوا
واذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار اذ لا قائل بالفصل ومن زعم ان الجنة لم تخلق بعد قال انه بستان
كان بارض فلسطين بالوادي وقد يسمى فلسطين بكسر فائها وقد يفتح كورة بالشام او قرية بالعراق
وكان بين فارس وكرمان خلقه الله تع امتحانا لادم عم وحمل الاهباط على الانتقال منه الى ارض الهند
كما في قوله تع اهبطوا مصرا وقوله تع تلك الدار الاخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا
فسادا ويحتمل الجعل المتعدي الى مفعولين فيكون المعنى نجعلها مسكن الذين يريدون فيكون وعدا
لجعل جزاء لعدم ارادة العلو والفساد وفي بعض الحواشي ان هذا الجعل لازم وجود الجنة ليس بشيء
لان هذا الجعل انما يتحقق في الاخرة ولو سلم فهو لازم لا بوعد الحق ولولا انهما موجودتين لما جاز هلاك
اكل الجنة وهو خالق كل شيء هالك الا وجهه وقوله بل يكفي الخروج عن الانتفاع به قيل يريد به الانتفاع

المقصود

المقصود والاول لا يفيد بل يدل على وجود الصانع وهو من اعظم المنافع اي دائمتان يعني ليس البقاء
بمعنى الوجود في الزمان الثاني بل الدوام على ما هو الموافق في قوله لا يفنيان تاكيد للبقاء ولو جعل
البقاء بالمعنى المصطلح لكان لا يفنيان افادة لا اعادة فان قلت لا يقتضي قوله تع كل شيء هالك
الا وجهه فناء اهلهما لانهم ادركوا الفناء قبل دخولهما قلت يقتضي فناء الرضوان والحور والولدان
وغيرها من اهلهما فلذا احتيج الى تاويل عدم فناء اهلهما بعدم استمرار الفناء بقوله تع في حق الفريقين
خالدين فيها ابدا اي بقوله مرتين هذا الكلام تارة في حق اهل النار وضمير فيها للنار وتارة في حق
اهل الجنة وضمير فيها للجنة وذهب الجهمية الى انهما يفنيان ويفنى اهلهما وهو قول باطل مخالف
للكتاب والسنة والاجماع انما يخالفها لو لم يكن المراد فناء لحظة تحقيقا لحكم كل شيء هالك الا وجهه
الشرك بالله المراد مطلق الكفر والا ورد انواع الكفر غيره فرد ... ذكر الشرك لانه داخل
في الشرك فلا يتم عدد التسعة والمراد بالفرار عن الزحف الفرار عن جيش الكفار الزائد على ضعف جيش
المسلمين والالحاد في الحرم ترك الاستقامة فيما امر به اورد على صاحب الكفاية انهما اسمان اضافيان
انه يخالف قوله تع ان تجتنبوا كبائر والمراد بالكبيرة غير الكفر بقرينة ما حكم به عليها بناء على ان الاعمال
جزء من حقيقة الايمان هذا لا يصلح الا ان يكون مبنى لكونه ليس بمؤمن ولا يصلح ان يبنى عليه كونه
ليس بكافر وسياتي مبنى انه ليس بمؤمن ولا كافر وفسق في والمخالفة في عدم الادخال في الكفر لا تخص
الخوارج بل يعم الكل تغير الحسن فانه زعم انه يدخله في النفاق ولا يخفى انه كفر مضمر نعم اذا كان بطريق
الاستحلال والاستخفاف كان كفرا اي بحسب الظاهر وحكم الشرع بكونه لان مدار الاحكام على الظاهر واما بينه
وبين الله فهو مؤمن لو لم يكن فيما يتعلق بالقلب من تصديق الثاني الايات والاحاديث الناطقة
اي الدالة دلالة صريحة في كون ما ذكره من الايات صريحة بحث لان الخطاب للمؤمنين ابرئين من
العصيان وفرض القصاص وايجاب التوبة مبني على فرض القتل والعصيان واثبات الاقتتال
على الفرض ولا يلزم بقاء الايمان بعد وقوع المفروض وقوله وهي كبيرة بظاهره للايات ولكن ان
تجعلها للاحاديث حتى لا يبقى الاحاديث خالية عن البيان بعد الاتفاق على ان ذلك لا يجوز
لغير المؤمن المتفق عند المعتزلة ان ذلك لا يجوز للكافر فاخذنا المتفق عليه وتركت المختلف فيه
لا خفاء في ان القول بانه ليس بمؤمن مختلف فيه وكذا سلب النفاق فلا تحصل دعوى ترك المختلف فيه

ثم اختلاف الامة يصير سببا للتوقف لكن ليس حين نهيهم التوقف بهذا احداث للقول المخالف لما
اجمع عليه السلف وليس قول الحسن قولا بالمنزلة بين المنزلتين بل بالكفر لان النفاق كفر مضمر
على انه ايضا مخالف للاجماع المتقدم لا نافق للاجماع لان المسلمين اجمعوا بالمعاملة معهم معاملة
المسلمين الا ان يقال الكفر المضمر لا يمنع المعاملة والجواب ان المراد بالفاسق في الاية هو الكافر
فان الكفر من اعظم الفسوق فينصرف الفسق المطلق اليه لانه الكفر الفرد الكامل سيما في مقابلة المومن
ويمكن الجواب ايضا بان المراد بالمومن الكامل في الايمان واذا كان الحديث واردا على سبيل التغليظ
لم يكن على حقيقته بل كان كناية عن نقصان ايمان الزاني الى حيث كانه التحق بالعدم فلا يرد انه
يلزم كذب الشارع ومنهم من قال المراد الايمان كاملا لكن ترك التقييد تغليظا ومبالغة ويمكن ان
يجعل الحديث نهيا في صورة الخبر فيكون في حكم لا يزن الزاني وهو نوع من قيد النهي بالحال المنافية
للزنا في التعبير عنه كما يقال لا تقرب زيدا وهو افوص لما بالغ في السوال في صحاح المصابيح من باب
التوبة والاستغفار عن ابي الدرداء رضي الله عنه انه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقص على المنبر وهو يقول ولمن
خاف مقام ربه جنتان قلت وان زنى وان سرق يا رسول الله فقال الثانية ولمن خاف مقام ربه
جنتان فقلت الثانية وان زنى وان سرق يا رسول الله فقال الثالثة ولمن خاف مقام ربه
جنتان فقلت الثالثة وان زنى وان سرق يا رسول الله فقال وان زنى وان سرق رغم انف ابي الدرداء
وما رواه الشارح في صحاح كتاب الايمان والرغم الذل يقال رغم انفي لله ذل عن ذكره ورغمه الذل
والاصل في ذلك ان غاية الذل ان يضع الذليل الجبهة على الارض تواضعا فيصل الرغام الى الانف
واحتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة وجه ظهور الاية الاولى ان كلمة من عامة تعم الفاسق
والجواب ان كلمة من لا تعم ما لا يتناوله صلته فلا يتناول الفاسق ما لم يصدق بما انزل الله وعدم
التصديق بما انزل الله كفر ونحن لا نخالف في كفر مثل هذا الفاسق ولا يخفى ان هذا الجواب ينفي ظهور
دلالة الاية ويفرع عن جعلها متروكة الظاهر ان المراد بما انزل الله التورية بقرينة سابق الاية
او ان المراد من لم يحكم بشيء مما انزل الله بناء على ان ما للعموم فيحمل الاية على عموم النفي وان كان الظاهر
نفي العموم لدخول النفي على العام ووجه ظهور دلالة الاية الثانية ان ظاهر الاية حصر الفاسق على من
كفر بعد الايمان والاشبه في ان عصاة المؤمنين فساق فلو لم يكفروا بفسقهم لم ينحصر الفسق في
الكفر

الكفر ويرد عليه ان الاية انما يدل على كفر الفاسق لو تم الحصر بعد القول به وبعد لا يتم الحصر لان الكفر
بعد الايمان ايضا فاسق فلا بد من ترك الظاهر وجعل الفصل وتعريف المسند بغير الحصر ويدفع منه باب الفسق
لا يستعمل في غيره من آمن ويرد عليه ان هذا العرف طاب واما في اصل اللغة التي نزل عليها القران فهو
شامل للكافر مطلق اذ كثير اطلاق الفاسق فيه على الكافر الاصلي ووجه ظهور الحديث في كفر الفاسق
بين لكن في كفر كل فاسق حتى مرتكب الصغيرة في غاية الخفاء بل لا يكاد يتم وكيف وبعض الذنوب
مما جعله الشرع شعار الكفر فلم لا يجوز ان يكون الفسوق منه والجواب بحث رائيه في كلام الشارح بترك
ظاهره واما ما قيل الترك على وجه الاستحلال او المراد بالكفر كفران النعمة واما ان المراد بالكفر المشاركة
مع الكفرة في عدم كون الدم معصوما ووجه ظهور الاية الاولى على اختصاص العذاب بالكافر ان تعريف
العذاب للاستغراق اي كل عذاب على من كذب وتولى فلو لم يكن كل فاسق كافرا لم يصح حصر العذاب
في الكافر وان كون العاصي معذبا من ضروريات الدين وتوجيه ترك ظاهره كما اشار اليه الشارح ما قيل
ان المراد بالعذاب عذاب مخصوص ولا يخفى ان الايات الدالة على اختصاص العذاب بالكافر لا تدل على كفر
كل مذنب حتى صاحب الصغيرة لجواز ان لا يعذب صاحب الصغيرة ويعفى في اجتنابه عن الكبائر
ووجه ظهور الاية الثانية ان تعريف الجزاء ظاهر في الاستغراق فلو لم يكن العاصي كافرا لم يكن كل جزاء على
الكافرين لان للعاصي المعذب ايضا جزاء لقوله تعالى انك من تدخل النار فقد اخزيته وما للظالمين من
من انصار وترك ظاهرها بتخصيص الجزاء وفيه ايضا ما تقدم من انه لا يدل على كفر اصحاب الصغائر
وجوده للمخصوص فلان مرتكب الكبيرة ليس بكافر لا يريد به ان عدم كفر صاحب الصغيرة مدلول
بطريق الاولى وكذا الكلام في قوله والاجماع المنعقد على ذلك والله تعالى لا يغفر ان يشرك به باجماع
المسلمين يعني بلا توبة ويريد اجماع المسلمين قبل ظهور المخالفين فخالفه العنبري والجاحظ
حيث قالا دوام العذاب انما هو على الكافر المعاند والمقصر واما المبالغ في الاجتهاد اذا لم يهتد
للاسلام ولم يلح له دلائل الحق فمعذور ومخالفة الاجماع غير قادحة له والذاهبون الى جواز مغفرة
اهل الشرك هم اهل السنة والجماعة لانه تعالى مالك الملك وله ان يفعل ما يشاء ولا يسأل
عما يفعل والذاهبون الى الامتناع هم المعتزلة بناء على قاعدتهم في الحسن والقبح والادلة
السمعية المذكورة مبنية عليها وقد عرفت ما فيها ويتجه على قوله فقضت الحكمة التفرقة بين المحسن

وما قيل من انه يكفي التفرقة بانابة المحسن دون المسيء ولا تتوقف على المسيء ولو جعل قضية الحكمة
التفرقة بين المسيء وغير المسيء لم يتجه وقيل على قوله والعفو نهاية في الجناية ولا يحتمل الاباحة
ورفع الحرمة فلا يحتمل العفو اصلا لانا نهاية الكرم يقتضي العفو عن نهاية الجناية ويدفعه ان قضية
ان قضية الحكمة اذا كانت التفرقة فلا يجوز العفو عن نهاية الجناية ويرد على قوله وايضا الكافر يعتقده
حقا ولا يطلب له عفوا انه يعتقده حقا في الدنيا وبعد رفع الحجاب يعتقد ما هو الحق فيطلب العفو
فيجوز ان يغفر ويرد على قوله وايضا هو اعتقاد للابد ان الاعتقاد في الدنيا ولا يتابد اذ يرتفع ذلك الاعتقاد
بعد رفع الحجاب ويمكن ان يقال المراد انه اعتقاد بثبوت الباطل ابدا فلاعتقاده في كل زمان جزء
فيتابد اجزاؤه واعتقاده الباطل في الازل ايضا يقتضي تابد الجزاء فاين زمان الاعتقاد والباطل فاذا
زمان الجزاء بزمان الاعتقاد ابدا لا محالة واعلم ان مقتضى تكفير الخوارج صاحب الصغيرة ان لا
يغفر الصغائر ايضا كالشرك فضلا عن الكبائر ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر
الكبائر مع التوبة اجيبوا ونافات بيان حكم الشرك مع التوبة الا ان يقال المراد بقوله لا يغفر الشرك عدم
الغفران بلا توبة فالتقييد بعدم التوبة يفيد المغفرة مع التوبة وذلك ان يجعل الشرك مع التوبة داخلا
في دون ذلك لمن يشاء والمغفرة بالمشية يفيد عدم تعيين المغفرة وليس الذنب مع التوبة كذلك فانه
يتعين مغفرته فالاولى ان يجعل البيان بيان الذنب بلا توبة فالشرك لا يغفر ويغفر ما دون لانه معلق
بالمشية وملاحظة الاية في تقرير الحكم معناها ان تقرير الحكم على وجه يفيد ملاحظة وتذكرها ولا يخفى ان التذكر
في الحكمين فالاولى في تقرير الحكمين والمعتزلة يخصصونها اي يخصصون الايات والاحاديث ولا
مخلص لهم سواه ويرد عليهم ان تخصيص المغفرة في الاية بما دون الكفر من الكبائر مع التوبة والصغائر
مطلقا مما لا يساعده النظم لان الكفر ايضا مغفور بالتوبة ويدفع انما جعل الصغير وتخصيصها المغفرة
اي تخصيصهم ولا طائل تحته لانه لا بد لهم من تخصيص الايات والاحاديث ايضا وقوله تمسكوا بوجهين
يريد به التمسك في مذهبهم او في تخصيص الايات والاحاديث وزعم بعضهم ان الخلف في الوعيد
كرم ذلك البعض من الاشاعرة ومستند المحققين يمكن دفعه بان الوعيد لتخويف العباد وتحريضهم على
العبادة وليس اخبارا حتى يكون الخلف فيه تبديلا للقول وقد يقال في الوعيد تتضمن المشية لانه
اللائق بالكرم بخلاف الوعيد فان الكرم يقتضي فيه القول البت ويمكن ان يراد بقولهم المذنب اذا علم

انه لا يعاقب

انه لا يعاقب اذا علم احتمال انه لا يعاقب كان ذلك مع كمال الشهوة في المذنب تقريرا على الذنب لانه
يتكل على الاحتمال ويختار مشتهاه العاجل ولا يخاف من الآجل فالاحوط ان يجعل الوعيد قولا ما
ولكان التقرير على الذنب يخالف حكمة الارسال يخالف فائدة الوعيد ويجوز العقاب على الصغيرة
سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة ام لا قيل المراد انه يجوز العقاب على الصغيرة مع عدم القطع
بالوقوع وعدمه لعدم قيام الدليل وما ذكره الشارح من الادلة فلاثبات الجزء الاول من الدعوى
مع ان الخصم لا ينكره فتامل وكانه يريد ان ترك الشارح ما يهمه من اثبات ما ينكره الخصم والتي على ما لا يعنيه
من اثبات ما يعترف به وفيه ان دعوى الشارح جواز العقاب مع الاجتناب عن الكبائر والادلة
تدل عليه دخول الصغائر مع الاجتناب بحسب حكم المغفرة المعلقة بالمشية وتجب الاحصاء للمجازاة
وكل منها يدل على عدم تعيين عدم العقاب وايضا الادلة تدل على الوقوع جزما اذ لو بقي مع عدمه
لم تعلق بالمشية وعدم القطع بالوقوع وعدمه في خصوص اصحاب الصغائر والمعتزلة جزموا بعدم الوقوع
مع الاجتناب عن الكبائر وفي قوله الاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة انه لو كان كذلك لكان العفو
مفقودا الا ان يتكلف بان المراد انما يكون للسؤال والمجازات ان شاء المجازات والا لا ما ان الاحصاء
للسؤال والمجازاة فيكفي لمجرد السؤال وقيل فيكفي ليعلم المغفور حتى يعلم المغفرة في ذمته فلا يعود شكرها
وسوق الاية ينفيه فانظر ولا تغفل واجيب بان الكبيرة المطلقة هي الكفر يعني المعلق عليه تكفير
السيئات الاجتناب عن الكفر فيدخل في التكفير الكبائر ايضا ولا خلاف في انها لا تكفر بمجرد الاجتناب
عن الكفر فالمغفرة والتكفير لا بد له من تعلق آخر وهو المشية عندنا مطلقا والتوبة في الكبائر عند المعتزلة
فالاية ليست على ظاهرها بالاتفاق فلا يكون حجة في الادلة على مطلوبهم ولا يخفى ان حمل كبائر ما تنهون
عنه على الكفر على كل من التوجيهين المذكورين في غاية البعد والبلاغة يقتضي ان يقال ان تجتنبوا الكفر
لو جاز وحا فقه لوف البيان فالحق ان مدلول الاية تكفير الصغائر بمجرد الاجتناب عن الكبائر و
تعلق المغفرة بالمشية في اية اخرى مخصوص بما عدا ما اجتنب معه عن الكبائر الا انه اعاد ليعلم ان
ترك المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو لو كان المراد التنبيه على ان لفظ العفو يطلق على ترك
المؤاخذة على الذنب بل يقال ويغفر ما دون ذلك ويعفو عنه لمن يشاء من الصغائر والكبائر فالاولى
ان المناط قوله اذا لم يكن عن الاستحلال فهو افادة الاعادة ويرد انه لا وجه للتخصيص بالكبيرة اذ

الصغيرة ايضا كذلك وان الاظهر الاوضح اي مع المتكلمين ان يقول ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
من الصغاير والكباير ويعفوا اذ لم يكن معنى الاحتلال وبعد فيه انه يعفو عن الذنب عن الاحتلال
اذا تاب عن الاحتلال والا لم يتب عن الذنب وقوله ليتعلق به قوله يراد به التعلق المعنوي اذ كان
اي للشرط واللفظي ايضا اذا كان ظرفا وقوله وهنا يؤل النصوص الدالة على تخليد العصاة او
تحمل التخليد على امتداد الزمان او على التغليظ وسلب الايمان تؤل بالتغليظ ايضا فالاولى ان تؤل
بهذه النصوص الدالة فاوقفه والشفاعة اي المقبولة مع ان اللام للعهد والا فالشفاعة
المطلقة ثابتة بالكتاب حيث قال تع ولا يقبل منها شفاعة ولولا الكلام في الشفاعة المقبولة
لم تات للمعتزلة التمسك بها في نفي ثبوت الشفاعة وهل تشفع النبي لتارك السنة وقد ثبت من ترك
سنتي لم ينل شفاعتي وقد حكم علماء الاصول بمقتضاه من ان جزاء ترك السنة حرمان الشفاعة
ورد عليه شارح في التلويح الطاانه ثبت لهم الشفاعة اذ الحديث وعيد يجوز الخلف في الوعيد
من الكريم فلا يعارض قوله عم شفاعتي لاهل الكباير من امتي لانه وعد لا يجوز تخلف فيه وقد يؤول
لم ينل شفاعتي لرفعة الدرجة ظاهره ان حرمان تارك السنة عن شفاعة الرسول يقتضي حرمان
المذنبين عنها بطريق الاولى على ان الحرمان عن شفاعة الرسول لا يوجب الحرمان عن شفاعة غيره
من الاخيار ولكن ان تقول حرمان الشفاعة جزاء الرسول وعذاب الكباير مثلا جزاء الله فيجوز ان
يعفو الله بشفاعته عن المذنب ولا يعفو عن تارك سنتي فالمستفيض من الاخبار او
بالكتاب كما اشار اليه الشارح ولانه تعريض منه بانه لا وجه لتخصيص التمسك بالخبر ويمكن دفعه
بان دلالة الكتاب غير واضحة اما الاية الاولى فلتوقف دلالتها على اثبات ايمان صاحب الكبيرة
ولان الامر بالاستغفار في الدنيا لا يستلزم الشفاعة في الاخرة لجواز ان يكون نتيجة الاستغفار في الدنيا
ان يوفقهم الله للتوبة ويصيروا مغفورين واما الثانية فلانه مبناه على الاستدلال بمفهوم المخالفة و
دفعه وجه التقصي عنه ولانه تحتمل ان يكون رد الاعتقاد الكفرة ان آلهتهم شفعاؤهم والجواب بعد
تسليم دلالتها في نفسها تحسب تخصيصها بالكفار نظرا الى الادلة المنافية لعمومها فلا يتم ان
تسليم الدلالة على عموم الاشخاص حيننا في دعوى التخصيص بالكفار ومنع عموم الاشخاص لسياق الخطاب
مع اليهود فيجوز ان يراد بالنفس النكرة نفس منهم فيكون ضميرها النفس منهم وبهذا اندفع ان

يعني لم ينل من امته شفاعتي ولم يكن من الاخيار
الشفاعتين وبانه لم ينل شفاعتي صح

ضمير

ضميرها راجع الى النفس الثانية العامة بالوقوع في سياق النفي فلا يتخصص وان كان النزول بسبب خاص
وقد يدفع ايضا بانه منقوض بقولك لا رجل في الدار وهو على السطح لان الضمير عائد الى الرجل مع عمومه
وهو ضعيف لان التركيب مصنوع والعرف درجل على السطح ولو سلم فنظير ما نحن فيه لا رجل في الدار ولا
هو في السوق على انه يمكن ان يقال ضمير النكرة في سياق النفي لا لنكرة فيها ومنع عموم الاوقات والاحوال
بسند جواز ان يكون يوما لا تنفع فيها شفاعة بعض اوقات يوم القيمة وان يكون ذلك في بعض
المواقف في يوم القيمة فلان التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان
العذاب عندهم يرد عليه ان مرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة يستحق العذاب على الصغيرة
والا لم يكن للتقييد بالمجتنب عن الصغيرة وجه فيصح العفو عن صغاير مرتكب الكبيرة نعم لو تم
ما في شرح المواقف انه لا استحقاق عندهم على الصغاير اصلا ليتم قوله لا معنى للعفو اذ العفو
ترك عقوبة المستحق على ما ثبت في اللغة لقوله تع فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ليكمل
الاستدلال بهذه الاية بان المرتد لا يجزى بايمانه والاعمال الصالحة والكافر اذا اسلم لا يعذب بذنوب
ايام الكفر فعلم ان رؤية الخير بشرط عدم الاحباط ورؤية الشر بشرط عدم هدم الخير والمعتزلة
تجعل الايمان محبطا بالكبيرة فلا يتم الاستدلال معهم ما لم يثبت عدم الاحباط ونوقش في قوله
فتعين الخروج بانه يحتمل ان يرى جزاءه في جهنم بتخفيف العذاب ويدفع ان الاستدلال مبني
على ما تقرر ان جزاء الايمان الجنة وهكذا الحال في الاستدلال بباقي النصوص باعتبار حديث الاحباط
والاستدلال بالاية الثالثة مبني على اختصاص الاعمال الصالحة بما سوى المنهيات والتروك والا
فمن قام بجميع ما عليه فبري عن الكبيرة ثم انه لا يثبت المذهب اذ لا يدل على ان لا خلود لصاحب
الكبيرة حتى من ليس له عمل صالح نعم يدل على بطلان صاحب الكبيرة مخلدا فلا يصلح لاثبات المدعى
كما يقتضيه السوق بل لابطال مذهب الخصم الا ان يقال كون بعض صاحب الكباير مخلدا والبعض
غير مخلد ينفيه الاجماع على نفي القول الثالث والحكم بنفي الخلود وبتقييد دخول اهل الكباير من
المومنين ضعيفة رد على من نفى العذاب عن المومن مطلقا بهذه الآيات كمقاتل بن سليمان من
المفسرين والمرجئة ولا يخفى ضعف دلالتها والحكم بان جعل ما جعل لاعظم الجنايات لجناية دونها
خلاف العدل وان الالزام لا للتحقيق اذ لا ظلم منه تع فيما يشاء وان يفعل يتجه عليه انه نوع فيه

مراتب مختلفة فليكن مرتبة ليست للكفر كبيرة والقول بان النوع بجميع افراده جعل للكفر اولا النزاع
وذهب المعتزلة الى ان من دخل النار فهو خالد فيها وهو عند جمهورهم صاحب واحدة فان
الكبيرة الواحدة تحبط جميع الطاعات وبين الجمهور اختلافات في احباط الكبيرة للطاعة واحباط
لما فضلها الموافق فقوله لانه اما كافر او صاحب كبيرة مات بلا توبة على مذهب الجمهور بطل فتأمل
والجواب منع قيد الدوام بل منع الخلود وان يتجه عليه المنع لانه لا يتم ما ذكره في بيانه من انه
لو لم يكن خالدة لم ينفصل عن مضار الدنيا لان الانفصال لا يتوقف على الخلود ولا يخفى انه يمكن
الجواب ايضا بانه معارض بما سبق من جعل جزاء الكفر خلودا فيها هو دونه خلاف العدل والجواب ان
قاتل المؤمن لكونه مؤمنا لا يكون الا كافرا وتعليق الفعل بالمشتق يفيد عليه الماخذ وفيه انه ح تخص
الاية بتحريم قتل المؤمن لانه مؤمن ولا يفيد تحريم قتله مطلقا ويلغوا التقييد بقوله متعمدا اذ لا يكون
القتل لانه مؤمن الا متعمدا فالظاهر ان النظم ليس لتعليق الحكم بالمشتق بل ذكر المشتق لضرورة احضار
من يتعلق به الحكم اذ لا يمكن احضاره الا بذكر المؤمن والتعليق انما يثبت اذا لم يكن ذكر المشتق
من ضروريات افادة الحكم فتامل فيه فانه من خصائص هذه التعليقات ويسال منه الصواب
والتوفيقات ولك ان يمكن الجواب عن الاية الثانية بان المراد التعدي عن جميع الحدود بحمل حدوده
على الاستغراق فيكون الاية للمنع عن جميع الحدود ويمكن الجواب بعد تسليم ان المراد جنس الحدود
اي من يتعد حدا من حدوده بان المراد من التعدي التعدي من كل وجه وهو انما يتحقق بعدم اعتقاده
حدا وكمسئالة مع لو لم يعتقده حلالا لم يتعد عنه من كل وجه وفي الجواب عن الاية الثالثة ان المراد
بالاحاطة خطيئة اذا كان ما ذكر فينبغي ان يحمل كسب السيئة على حال غير الكافر لئلا يخلو عن الفائدة
وذلك بان يراد من كسب سيئة المؤمن ومن احاطت به خطيئة الكافر فيكون النظم في قوة
من كسب سيئة ومن احاطت به خطيئة ووجه معارضة هذه النصوص والنصوص السابقة ان
مقتضى هذه الايات تخصيص الايات السابقة بما عدا صاحب الكبيرة ومقتضى الايات السابقة
تخصيص هذه الايات بالكافر الايمان في اللغة التصديق اي اذعان حكم المخبر اي اعتقاده
كما هو الظاهر اضافة الى الوقوع او اللاوقوع المدعى مع قوله وجعله صادقا يحتمل ان يراد به جعل
الحكم صادقا وجعل المخبر صادقا ولا يخفى عليك الفرق بين الايمان والتصديق الذي يبحث عنه في كتب

الميزان بعد اعتبار القطع في الايمان دون هذا التصديق الشامل للظنون فان الايمان اي يتعلق
بالمخبر او بالخبر من حيث اخبر به المخبر حتى لو اخبر لكل احد ما ليس من شانه ان يحصل له التصديق به
ونصدق به ليفطنك من غير ان يعتقد به علما به لقال لك المصدق به في عرف كتب الميزان ولا يقال لك
المؤمن به وليس الايمان في اعتقاد صدق المخبر مجازا لما توهم من قوله لكان حقيقة اتم حقيقته من التكذيب
لانه صار عرف اللغة دارا وبقوله لكان حقيقة حقيقته في اهل اللغة واستشهد في تعديته باللام
لقوله تعالى وما انت بمؤمن لنا مع احتمال ان يكون اللام للتقوية لان الاحتمال المرجوح لا يمنع الاستشهاد
في المباحث الظنية ومن قال الاولى الاستشهاد بقوله تعالى انؤمن لك واتبعك الارذلون لبراءته عن
احتمال لام التقوية اولى له فاولى بيان الكلام في الايمان لغة والمستقل في هذه الاية ظاهر في الايمان
الشرعي واستشهد في التعدية بالباء بقول النبي عم لانه الايمان لغة والا لم يصح تفسير الايمان
الشرعي به لعدم جواز تفسير الشيء بنفسه وخالف في جعل الايمان معدى بالباء البيضاوي حيث
قال تعلق الباء بالايمان على تضمين معنى الاعتراف ويشبه ان يكون التعدية باللام ايضا بتضمين
معنى الاذعان ولا يبعد ان يكون الباء زائدة كما شاع في مفعول العلم وفي قوله بحيث يقع عليه اسم
التسليم رد على من زاد في الايمان التسليم وقال لا يكفي التصديق بدون التسليم ووجه الرد انه
لم يتفطن ان ليس التسليم الا الاذعان والقبول الذي لا بد منه في التصديق والغزالي بالتخفيف
نسبة الى غزالة وهي قرية بطوس والتشديد من تصحيفات العوام كذا في شرح مسلم للنووي وانا ارجو
ان يكون الغزالي نسبة غزالة بمعنى الشمس لانه كان كالشمس في كشف ظلمات الجهالات والبدع والحق
الذي يعبر عنه في الفارسية بكرويدن هو التصديق المقابل للتصور لكن الايمان اخص من التصديق
المذكور في اوايل كتب الميزان كالتصديق في كتب الكلام لان التصديق في كتب الكلام قسم للعلم
المعتبر فلا يحتمل الظن والجهل والتقليد بخلاف كتب الميزان فمن قال جعل التصديق بمعنى كرويدن
على ما في اوايل كتب الميزان ينافي ما في شرح المقاصد انه العلم القطعي اذ التصديق الميزاني يعم الظنون
من خواطر الظنون اذ التصديق بمعنى كرويدن صار قطعيا فلا يخفى فيه لا اختصاص معنى لا ينفع
التعبير عنه بكرويدن فلو حصل هذا المعنى لبعض الكفار بهذا البد من الكلام لم يقع في موقعه لان
الكلام في الايمان لغة واطلاق اسم الكافر على مصدق مرتكب لما جعله الشارع امارة الكذب بحسب الشرع

فهذا من تتمة تحقيق الايمان على ما ذهب جمهور المحققين من انه التصديق بالقلب وانما الاقرار
بشرط اجراء الاحكام فاعلم ان الايمان في الشرع هو التصديق بما جاء به من عند الله يعني من
حيث انه ما جاء الرسول به من عند الله حق ان من صدق بوحدانية الله تع بالدليل ولم يصدق بانه تع جاء من
جاء من عند الله لم يكن بهذا التصديق مؤمنا ومن صدق بما جاء به من عند الله من غير تصديق بانه
جاء به محمد من عند الله لم يكن مؤمنا مجمل ولا ينحط درجته عن الايمان التفصيلي اي في الكفاية
في الكون مؤمنا وان كان بينهما تفاوت في الفضيلة وسيتضح الا ان التصديق ركن لا يحتمل
السقوط اصلا والاقرار قد يحتمله فان قلت ركن الشيء جزؤه والشيء لا يحتمل التحقيق بدون
الجزء فما معنى احتمال الجزء قلت وجهه ان الركن قد يكون حقيقيا كاجزاء السرير فان السرير لا يكون
سريرا بدون جزء من اجزائه وقد يكون حكميا بجعل الشرع شيئا جزء من الشيء وهذا يكون على
وجهين احدهما ان يعتبره جزء مطلق فهو كالحقيقي لا يحتمل السقوط وثانيهما ان يعتبره جزء في السعة
دون الضرورة فيحتمل السقوط ويقال كون للاكثر في حكم الكل في بعض احكام الشرع من هذا القبيل
قبل التصديق ايضا يحتمل السقوط لان الاطفال مؤمنين مؤمنون ولا تصديق لهم ويدفعه انهم مؤمنون
اباءهم ولا سقوط للتصديق فيما اعتبر ايمانا لهم ولا يتم ما قيل الكلام في الايمان الحقيقي لا الحكمي لانه
ينافيه ما ذكر فيما بعده ان الشارع جعل المحقق الذي لم يطر عليه ما يضاده في حكم الباقي فانه تفريع
بان الكلام فيما هو اعم من الايمان الحكمي قلنا التصديق باق في القلب والذهول انما هو عن حصوله
فان قلت لا خفاء في انه ليس في النفس تفصيل الطرفين ولا النسبة فكيف يكون التصديق
باقيا قلت كانا نريد ببقاء التصديق بقاء حالة اجمالية فلو فصلت صارت تصديقا والاولى
ان الايمان هو التصديق او ملكة التصديق وهي حالة راسخة في النفس يصير بها للتصديق بالفعل
ولا يخفى ان الاشكال كما يتجه بزوال التصديق يتجه بزوال الاقرار بل زواله اظهر واكثر وسقوطه ليس الا
في حال العذر ولا ينفع فيه الا الجواب الاخير وذهب جمهور المحققين انه التصديق بالقلب في شرح
المقاصد ان المعتبر هو التصديق الغير المقارن لامارات التكذيب حتى لو فعل شيئا منها لم يكن
ايمانا قبل الاقرار اذ الكان شرطا لاجراء الاحكام لابد ان يكون على وجه الاعلان بخلاف ما اذا
كان ركنا فانه يكفي مجرد التكلم مرة لاتمام الايمان وان لم يظهر على غيره هذا وفيه انه لو كفى الاقرار

من غير

من غير اظهار على كونه ركنا لم يكن لاحتمال سقوطه عند الاكراه كما ذكره الشارح معنى فالركن
ايضا الاقرار على وجه الاعلان هلا شققت قلبه اورد عليه انه يحتمل ان يكون القلب
لكونه محل جزء الايمان ويدفعه ان قوله والنصوص معاضدة لذلك معناه ان النصوص معاضدة
لكون الايمان مجرد التصديق بالقلب ويكون الاقرار شرطا لاجراء الاحكام فالنصوص الثلثة الاول
للاول وهذا للثاني فان قلت نعم الايمان هو التصديق معارضة مع ادلة جعل الايمان التصديق
فقط بان جعله الاقرار انسب بالمعنى اللغوي لانه في اللغة التصديق باللسان لا بالقلب فاندفع ما
يقال ان كونه في اللغة التصديق باللسان انما ينفع لو كان الايمان باقيا على معناه اللغوي لكنه صار
منقولا شرعيا نعم يتجه انه ضعيف لا يقاوم النصوص مع ان عدم معرفة اهل اللغة للتصديق باللسان
يبطله وضع لفظ العلم ونظايره للمتيقن قلت لا خفاء في ان المعتبر في التصديق عمل القلب ورد عليه
في بعض الحواشي ان المعتبر عند الكرامية ليس مجرد اللفظ بل اللفظ الدال حتى انهم قالوا من اضمر الانكار
واظهر الاذعان يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود في النار ومن اظهر الاذعان ولم يتوفق للاقرار
لم يستحق الجنة ثم قال على قوله فيما بعد كانوا يحكمون بكفر المنافق لا يقال لعلهم يجعلون مواطاة القلب شرطا
لانا نقول هذا مذهب الرقاشي والقطان لا الكرامية وكذا ذكر ما عدم الاستقرار عليه ولا يخفى ان
فيما ذكره تناقض ولا يخفى عليك ان قوله والنبي صلى الله عليه وسلم الخ وقوله وايضا الاجماع منعقد معارضة
مع ما سبق في اثبات مذهب الكرامية وقد سبق انه معارضة مع دليل بعض المحققين فيكون معارضة
مع المعارضة اني هو في العقليات اما في السمعيات فلا لانه يرجح السمعي الدال على المطلوب اذا
ذكر لمعارضة معارض واما الاعمال اي الطاعات فهي تتزايد في نفسها دليل على هيئة الشكل الثاني
ينتج ان الاعمال ليست الايمان مع انه ليس المطلوب اذ لا نزاع لاحد في ان الاعمال ليست الايمان
انما الكلام في كونها داخلة فيه وايضا الدليل يشتمل على مستدرك وهو ذكر عدم نقص الايمان لان
المقدمة الاولى لا تشتمل الا على زيادة الاعمال لا نقصان ولا زيادة والجواب عن الاولى ان الكبرى
ليست قوله والايمان لا يزيد ولا ينقص بل هو ملزوم لها وهي ان جزء الايمان لا يزيد ولا ينقص اذ
لو زاد او نقص لسرى في الكل وانما ذكر ملزوم الكبرى موضعها لان الموضوع الثابت فيما بينهم
ان الايمان لا يزيد ولا ينقص والكبرى مما يستنبط منه ومن الثاني ان التزايد يستلزم التناقص

ولو كنت ذا فطنة جعلت الاولى جوابا عنهما فكن على بصيرة فههنا مقامان المشهور فتح الميم
والاحسن ضمها اي محل اقامة الدليل هو في قوله الاولى ان الاعمال غير داخلة في الايمان المطرح ان
حقيقة لا ينطبق على ما اراده المص اذ من البين ان المص جعل الدليل على عدم الدخول ما ذكرناه
وجعل كلامه دليلا آخر سوى ما ذكره المص تكثيرا للدلالة مما لا يليق بالسوق نعم يتجه على دليل ذكر المتن ان
عدم زيادة الايمان ونقصانه موقوف على عدم دخول العمل فيه فاثبات عدم الدخول به دور ويكفي
فيما هو بصدده اقتضاء العطف عدم الدخول فذكر اقتضاء المغايرة مستدركة لا يرد على اقتضاء عدم
الدخول قوله تع تنزل الملائكة والروح لانه على تقدير كون الروح داخلا في الملائكة العطف لتنزيل الروح
منزلة الخارج لاعتبار خطابي يعرفه من هو اهله من غير حاجة الى الاطناب ومبنى الاستدلال على حفظ الظ
لا يقال فتنح بعض النصوص الى دخول الاعمال في الايمان ففي حفظ ظاهر التعريف ترك ظاهر غيره لانا
نقول مرجح حفظ الظاهر فيما نحن فيه بكثرة موارده وفي قوله لامتناع اشتراط الشيء بنفسه فيما نحن فيه
اشتراط الجزء بالكل ويدفع بان جزء الشرط شرط وان وجود الشيء يصح ان يكون شرطا صحة ودفعه بان
جزء الايمان العمل الصحيح فيلزم كون الصحة شرطا لها والاوضح في بيان ان المشروط لا يدخل في الشرط
انه لو دخل لتوقف الشرط على المشروط ويدور وقد ورد ايضا اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال
من غير تحقق ما يسقط به الركن فلا يرد انه يمكن تحقق الشيء بدون ركن يحتمل السقوط قوله لا تحقق
للشيء بدون ركنه يراد به ركنه من غير مسقط التصديق القلبي يبلغ حد الجزم والاذعان وهذا لا يتصور
فيه زيادة ونقصان فيه بحث لان الجزم يزيد رسوخا الى ان يبلغ مرتبة اليقين اي الجلاء في تفاوت
اليقين وعدم تصور الزيادة في غير عصر النبي عم مذكور في بعض شروح العمدة وشروح نظم الاوحلي
وحاصله انه يزيد بزيادة الازمان بما انه عرض لا يبقى الا بتجدد الامثال فلا يرد ان الثبات على الايمان
ليس ايمانا حتى يكون زيادة فيه وما ذكره من النظر فيه لا يندفع بما ذكر ان المراد زيادة اعداد حصلت
وعدم البقاء لا ينافي تلك الزيادة التي لا سبيل الى انكاره لان مراده ان الشيء لا يوصف بالزيادة
لمثل هذا فحقق الزيادة بالمعنى المتعارف لا ينافي دعوى الزيادة بهذا الاعتبار على ان نفي الزيادة
على هذا الاصل مزيف بتزييف اصله ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان فقبول الزيادة
والنقصان ظ الاعمال فرضا او نفلا جزءا عند الخوارج والعلاف وعبد الجبار وفرضا عند الجبائي ولا يلزم

من وجود

من وجود الايمان قبل العمل وجود الكل بدون جزئه لان الايمان حج لكل العالم فهو مشترك بين الكل
فالتصديق فقط قبل القدرة على العمل فرد من الايمان والايمان مع عمل قبل القدرة على عمل آخر فرد آخر
وهكذا فيكون الاعمال جزءا من الايمان عند المعتزلة ليس معناه ان التصديق وحده لا يكون ايمانا اصلا
بل معناه ان العمل بعد وجوده داخل في الايمان والايمان والاسلام واحد لما جعل الاعمال خارجة عن الايمان
ومن هو خارج وقيل من جعل الايمان مشتملا عليها ان الاسلام والايمان متحدان كان ذلك هو الذي نقله
في المقدمة انه مبني على الموافقة منها فالمراد بقبول الاحكام قبول جميع ما جاء به النبي عم من عند الله واعتقاد
بقوله ويؤيده قوله تع فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين الا ان الاستدلال
بها كما فعله المعتزلة ضعيف اما وجه الاستدلال على ما في شرح المواقف ان كلمة غير ليست صفة على معنى فما وجدنا
فيها الا في قرية لوط بيتا غير بيت من المسلمين لانه كاذب بل هي استثناء والمراد بالبيت اهل البيت فيجب ان
يتحد المستثنى منه على وجه يصح وهو ان يقال فما وجدنا فيها بيتا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين فقد
استثنى المسلم من المؤمن فوجب ان يتحد الايمان بالاسلام هذا ما ذكره في شرح المواقف وفيه انه يصح ان
يكون غير صفة ولا يكون الكلام كاذبا ان نفذ رضيها مؤمنا غير اهل بيت من المسلمين فالاولى ان يقال وجه
الاستدلال ان غير صفة مؤمنا او ما بعده مستثنى منه وعلى التقديرين يجب ان يتحدا اذ لو تباينا لم يصح في
نفي وجود المؤمن غير اهل بيت ان يقال فما وجدنا مؤمنا غير اهل بيت من المسلمين اذ لم يكن المسلم المؤمن
واما وجه الضعف فهو ان الاستثناء يصح اذا كان المسلمون اخص من المؤمنين ونظيره ليس في البلد
من العلماء الا اهل بيت من النحويين واما وجدان بيد ان الاشياع في وجدنا مؤمنا الا اهل بيت منه
والاستثناء اهل بيت هو اخص منه غير شايع وبالجملة لا يصح في الشرع ان يحكم على احد بانه مؤمن وليس بمسلم
لا يخفى ان هذا يستلزم تلازم الاسلام لا اتحادهما والتلازم ان نفى التغاير مفهوما لكن لا يثبت
الاتحاد ولهذا يقال لامرين لا ينفك احدهما عن الآخر ان كلا منهما بالنسبة الى الآخر لا هو ولا غيره
هذا قوله تع قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا لا يخفى ان سوق الاية دل على المنع
من قول آمنا وتبديله باسلمنا فلولا التفاوت بين اللفظين لم يتجه ذلك فجواب الشارح لا يجري لانه يفيد
انه لو قيل قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا لصح اذ نفي الايمان في الواقع لا ينفي الا
بالقول اذ القول لا يستلزم الثبوت لان دلالة الالفاظ ليست قطعية وغاية التوجيه في دفع هذا الاستدلال

ان يقال فرق بين الايمان والاسلام لغة لان الايمان هو التصديق والاسلام الانقياد والمراد من الانقياد
الانقياد الظاهر فما كذب بحرف بخلاف سلمنا فانه يحمل صدق فامر الله تع بان لا يقولوا امنا واشار الى انه
كذب محض بقوله قل لم تؤمنوا وامرهم بان يقولوا ما له وجه صدق والحق ان الآية ظاهر في المغايرة والاستدلال
على المغايرة قوي فان قيل قوله عم الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله اه لا يخفى ان الظاهر من الحديث
ان الاسلام هو الاقرار والاعمال فما لم يثبت ما يعارضه لا يتم تاويله كما ثبت في الايمان حيث يعارضه
حديث الايمان ان تؤمن بالله صح ان يقول انا مؤمن حقا لتحقق الايمان ولا ينبغي حقا بل ه قوله ولا
ينبغي لقوله صح يستدعي حمله على عدم الصحة لا على ترك الاولى كما ذكره الشارح في الكفاية لا يصح انا مؤمن ان شاء
الله كما لا يصح قول القائل انا شاب ان شاء الله ويجوز ان يمنع الشارع ما يوهم شكا وقوله لانه ان كان
للشك فهو كفر يريد ان كان للشك في الحال بقرينة قوله اوللشك في العاقبة والمآل لا في الآن والحال وفيه نظر
لانه ان كان للشك في الحال بناء على اختلاف المسلمين في ان العمل هل يدخل في الايمان اولا لا يلزم كونه كفرا
واولوية الترك لما انه يوهم بالشك في الحال وعدم المنع من الشك في العاقبة هاهنا يقتضي ان لا يكون
باس في القول بانا مؤمن غدا ان شاء الله تع ولما نقل عن بعض الاشاعرة اه جعل قوله والسعيد
قد يشقى والشقي قد يسعد اشارة الى ابطال قول الاشاعرة دون قوله واذا وجد من العبد التصديق
والاقرار صح ان يقول انا مؤمن حقا ولا ينبغي ان يقول انا مؤمن ان شاء الله فحمل النظر بلا ريب جميع ما
نقلت عن الاشاعرة بقوله واذا وجد من العبد اه ويمكن ان يدفع النظر بان نفي الصحة كلام مبني
على بعض الاشاعرة رده ذهاب البعض بان السعادة والشقاوة مبطلتان فكذا الايمان والكفر
فقوله واذا وجد من العبد اه اثبات لاصل المسئلة وقوله والسعيد قد يشقى اه ولما ابطل به المسئلة وظاهر
هذا المنقول ان المبتلى بسوء الخاتمة نعوذ بالله كافر من اول عمره عكس الكافر المحمود العاقبة لكن في شرح
المقاصد موافق لما يجيء من ان الحق انه لا خلاف في المعنى اه انه صح قولهم العبرة في الايمان والكفر والسعادة
والشقاوة بالخاتمة ان العبرة بالايمان المنجي والكفر المردي بها لان الايمان في الحال ليس بايمان والكفر
ليس بكفر وكذا المراد بالشقاوة في بطن الام والسعادة المعتبرة بها هذا وبهذا دفع ما قيل انه يلزم
ان يكون المؤمن في الخاتمة فقط مؤمنا طول حيوته من غير تصديق فلا يكون التصديق ركنا لازما ولا يخفى
انه يمكن ايضا دفع ما قيل بان التصديق ركن لازم بمعنى انه لا بد منه في الخاتمة بخلاف الاقرار فانه يسقط مطلقا

بالقدر

بالقدر واشعارا بادراج الخير فيه قوله على ما اشير اليه بقوله تع وكان من الكافرين الى ضعف الاستدلال به
لاحتمال ان معنى الكون في علم الله ومنع الصيرورة والشقاوة للسعيد وعكسه لا ينافي الحديث لما عرفت
من ان المراد السعادة والشقاوة المعتبرة بالعين الا ولهما ان يريد مطلق السعادة والشقاوة
ويجعل كل ما كان سعادة او شقاوة تحصل للعبد من آثار ما كتب عليه في بطن الام لما ثبت انه يكتب
في بطن امه انه سعيد او شقي ولا يكتب انه سعيد وشقي لما يتبدل حاله في السعادة والشقاوة والتقرير صفة
تع من الاسعاد والاشقاء ويمكن ان يدفع ايضا بان تغير الاسعاد ليس تغير صفة حقيقية لان
الاسعاد هو التكوين المتعلق بالسعادة والتغير في التعليق لا في الصفة وفي قوله والحق انه لا خلاف
في المعنى نظر لان الخلاف في ان الايمان اسم للتصديق والاقرار مطلقا او للموجود منهما في الخاتمة
ارسال الرسل اه بقوله نحو لبعض عباده بوسائط ملك ويوجد اه ارسلتك الى قوم كذا او الى
الناس جميعا او الى الثقلين وبلغهم عني ونحوه من الالفاظ المفيدة لهذا المعنى كبعثتك ونبئهم وفي
قوله ارسال الرسل رد على الحكيم قولهم ان الرسالة ليست بارسال بل لخواص ثلثة اولها الاطلاع على
جميع المغيبات لاتصال النفس بالمجردات العقلية المطلقة بجميع صور الكائنات وثانيها التأثير في الصور
وثانيها القدرة على التصرف في هيولى العناصر واظهار خوارق العادات وثالثها رؤية الملئكة مصورة
وسماع كلامهم وصيانة من الشياطين انهم انكروا النبوة بالمنام والالهام وكان في ارسال الرسول
حكمة كما في تقدير الشارح اليه بايراد الرسل لان مصالح الدنيا تتفاوت بالازمنة ولهذا ينسخ الكلام
واطلاق الحكمة اشارة الى ان تعيين حكمته تع مما لا يسع بقدرة العبد وانما البعض ان افعاله لا تخلو
عن حكمة وقد اشار بعد الاطلاق الى بعض الحكم بقوله وقد ارسل الله تع اه من التبشير والانذار وبيان
ما يحتاج الناس اليه وقوله للناس متعلق بالثلثة ولانه احتوى على الناس قصدا الى حكمه مشتركة بين
والا فتبيينا بنفي الثقلين ما شاء الله على الفريقين وفي هذا اشارة الى ان الارسال واجب لا يجيء
الوجوب على الله تع كما هو مذهب المعتزلة ولهذا اكتفى بالاشارة الى الوجوب ولم يصرح بلفظ جهة الوجوب
لئلا يتوهم ما عليه المعتزلة وما في المواقف ان من البراهمة من قال بنبوة ابراهيم فقط ومنهم من قال
بنبوة ادم فقط يدل على ان البراهمة لا يحكمون بالامتناع وقوله ولا يكفي يستوي طرفاه اشارة الى

هو مذهب من ينكر وقوع الارسال بعد الاعتراف بامكانه لعدم ما هو براهح وقوته وفي جعل الوقوع ايضا
رد عليه جعل المعجزة والاظهران الثاني للثانيت فان المعجزة اية النبوة وعلامة او بينة وقد
سبق منه تعريفه في صدر الكتاب على وجه اشهر وعرف هنا بقوله وهي امر يظهر بخلاف العادة على يد مدعي
النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله وكان عرفه بهذا التعريف قصدا الى تعريف
يتضمن شروطها للاعجاز وهي ان يكون فعل الله مطلقا عند بعض او فعل الله او ما يقوم مقامه من الترك
عند اخرين كما اذا قال المدعي معجزتي ان اضع يدي على راسي ولا تقدرون انتم على ذلك الوضع فلا تقدر
المعارض فان المعجزة هنا ليست فعل الله بل ترك خلق القدرة فهو عدم صرف لا فعل وانما شرط
كونها مضافة الى الله لانها تصديق منه بنبوة المدعي فلو لم يكن مختصة به تعالى لم يكن دالا على التصديق
منه بها فاشار بقوله يظهر على يد مدعي النبوة الى انه ليس فعل المدعي بل فعل الله وان يكون على خلاف
العادة والاشارة اليه ظاهرة وان يتعذر معارضته والاشارة اليه مستغنية عن الاشارة
اليها وان يكون عند التحدي صريحا كما ذهب اليه بعض او عند التحدي مطلقا وان لم يصرح به بل علم
بقرينة الحال على الصحيح وقوله عند تحدي المنكرين ظاهرا في الاول ويحتمل الثاني وان لا يكون متقدما
على دعوى النبوة ولو بلحظة سواء تقدم او تاخر زمان للانعقاد مثله ويشير اليه قوله عند تحدي المنكرين وقد
فات الاشارة الى شرطين اخرين من شرائط التوريق غير مانع احدهما ان يكون موافقا للدعوى فلو قال
معجزتي ان احيي ميتا فاحيا ميتا لم يكن معجزة ولم يدل على صدقه في دعوى النبوة لعدم تنزله
منزلة تصديق الله اياه وثانيهما ان لا يكون مكذبا له كما نطاق ما ليس اختيارا بعد الانطاق ونطقه
بانك كذاب ليس برسول واما نطق من له اختيار كانطاق الانسان الاخرس ونطقه بانك لست برسول الله
فلا يخرج عن المعجزة على الصحيح لانه لم يجعل شاهده الا انطاق الاخرس وبعد الانطاق صار فاعلا
مختارا فينطق بما شاء بخلاف ما لا اختيار له في نطق فان نطقه داخل في معجزته فتكذيبه انطاق له بما
يكذبه فلا يكون شاهدا لصدقه قد يجاب عن فوات القيدين بانه يكفله قوله عند تحدي المنكرين فان
التحدي انما يكون لمعارضة شاهد دعواه ولا شاهد له في هاتين الصورتين وقد وقع للبعض هنا
انه قيل يفوت موافقة الدعوى بانطاق الجماد بانه مفتر كذاب والموافق لما في الكتب الكلامية ما قدمناه
ولم يشترط ان يكون معينا للمعجزة قبل ظهورها لان القابل المتفق انه ليس بشرط فجا الكتاب الدال

على انه

على انه امر ونهي وذلك في قوله تعالى يا ادم اسكن انت وزوجك الجنة ولا تقربا هذه الشجرة وفيه
بحث لان النبي عرف في صدر الكتاب بانسان بعثه الله لتبليغ الاحكام فالامر والنهي بلا واسطة
لا يستلزم النبوة لجواز ان يقتصرا على نفسه ولا يكونا للتبليغ وجعل المبلغ اعم من المغاير بالذات
او بالاعتبار حتى يكون النبي داخلا تحت امة مبلغا اليه ما نزل اليه داعيا له الى امر به ونهيه تكلف
وفي المواقف والمقاصد ان هذا الامر والنهي كان قبل البعثة لانه في الجنة ولا امة له هناك واورد عليه
المنع لجواز ان يكون حواء امة ونحن نقول في دفعه ان الجنة ليست دار التكليف فنفي الامة
لانتفاء التكليف لا لانه ليس هناك من يصلح ان يكون امة وقد يمنع دلالة الامر والنهي
بلا واسطة تبنى على النبوة بمريم فرعم بقوله تعالى وهزي اليك بجذع النخلة وبام موسى بقوله تعالى
ان اقذفيه في التابوت ويمكن دفعه بان الظاهر النبوة ونفي النبوة منهما لما تقرر ان المراة
لا تكون نبية فلو كانا رجلين فمستوى الحال يدل الكلام بظاهره على نبوتهما ويحتج له البلغاء
بالتواتر وبالايات الكثيرة للتحدي ونقل الامور الخارقة عنه مع نقل طلب خارق العادة عنه
حتى كان بمنزلة التحدي اذ لو لم يتواتر التحدي بتلك الامور الخارقة صريحا او غير صريح وتواتر وقوعها
لم يكن معجزة وقد يستدل ارباب البصائر على نبوته بوجهين احدهما الاستدلال بالمعجزة من برهان الاني
لان اظهار خارق العادة على يده معلول النبوة وثانيهما الاستدلال الثاني لارباب البصائر حتى يا برهان
اللم فانه يتيقن حقيقة النبوة ويتبين ان تلك الحقيقة حصلت له على اكمل الوجوه فاثبات انه
هي باثبات انه حقيقة النبوة ثابتة له هكذا نقل في شرح المواقف عن الامام في المطالب العالية وفي
الدليل الاول لبهم قريب من اللمي والاني فان ما قبل النبوة سبب عادي لجعله نبيا وما بعده من فروع النبوة
قد انهم لكن يتابع محمد وما روي من ان عيسى عم يضع الجزية اي يرفعها عن الكفار ولا يقبل الا منهم
الا الاسلام مع بيان انه يجب قبول الجزية في شريعتنا فلا ينفي المتابعة لان ذلك انتهاء حكم الجزية
في زمن نزول عيسى وصيرورة حكم هذه الشريعة عدم قبول الجزية بل يدل ذلك على متابعته
لان النصارى ممن لا يقبل منهم الا الاسلام ولا يقبل الجزية منهم فان كان دينه تابعا لا تدعهم
الى الاسلام على ان خبر الواحد لا يعارض الكتاب بل خبر لا يعارضه فيما لا يقبل النسخ فتامل
فالاولى ان لا يقتصر على عدد النظر ان يقال ان لا يذكر عددا لانه لا يقتصر على عدد فانه يفيد ان يردد
بين العددين وليس المقصود ذلك فانه كاثنا في قوله تعالى ومنهم من لم نقصص الاقتصار ينافي
الترديد ولا يؤمن من ان يدخل فيهم من ليس منهم او يخرج من هو فيهم وغاية القول ان يقال المراد

ع بيان انتفاء حكم الجزية

من الاقتصار على عدد ان يجعل بحيث لا يحتمل غيره من الاعداد ذكرها اذا سمي عدد معين او رد فقدم
الاقتصار لا يكون الايمان لا يذكر عدد و وفي كون الآية مخالفة للحديث بحيث اذا نقص من عدد
جميع الانبياء لا ينافي في عدم النقصة من بعض فان القصص منه بان يذكر اسمه ويخبر عن حال من
من احواله ثم عدم الامن من دخول ما ليس بنبيا مما لا شبهة فيه واما خروج من هو نبي فالصحيح انه غير لازم
لان العدد لا يفيد الحصر كما بين في محله فهو كما له على الف لا ينفي الزيادة فنفي ذكر عدد اقل لا يلزم عد
النبي غير نبي كما ذكره الشارح رح فينبغي ان يوجه كلام المص بانه لا يؤمن ان يخرج عن القضية الاعتقادية
من هو فيهم فلا يتم الايمان بالانبياء ويبقى البعض غير مؤمن به لا جاء ذكره الشارح عليه ويعلم مما
ذكره ان الاولى ان لا يعين بل ينبغي التصديق بالنبوة لمن علم تواتر نبوته لان في التصديق بالنبوة
كذلك مما خوف عدمهن ليس بنبيا نبيا وان يتوقف في اثبات نبوة من اختلف في نبوته لان
هذا مفهوم النبوة والرسالة ووصف المص الانبياء باوصاف اربعة وجعل الشارح الاثنين من مفهوم
النبوة والرسالة والاخيرين من مقتضاتها والظاهر ان الاربعة من مقتضياتها اذ النبوة بمقتضى
توجه الرسول كون الانسان مبعوثا للتبليغ الاحكام لا نفس التبليغ والاخبار فالتبليغ ايضا
لئلا يبطل فائدة البعثة والرسالة وجه تقاضاه لانه يكفي فائدة للبعث ان ينافي النبي ثواب النبوة
بان يكون بعيد من قوم بعث اليهم فينقطع في مسافة كثيرة للتبليغ ويموت قبل الوصول اليهم
كما نقل عن الشيخ المولى قدس سره انه ذكر في استيفاد الحق انه بعث نبيا الى قرية وسلط عليه
في سبيله ذئبا فهلكه ولكانه قصد بوصفهم كلهم بالتبليغ رد ما ذكره الشيعة انه يجوز ان يخفي النبي دعوته
وبعثته فان قلت الصدق والنصيحة بالجملة يكفي فائدة في البعثة فكيف يبطل الفائدة لولا العصمة
عن الكذب وعدم النصيحة قلت اذا احتمل تبليغهم الكذب ولم يبق وثوق تبليغهم لم يكن للبعث
فائدة اذ لا يقبل منهم حكم اصلا وكونهم ناصحين خلق الله مطلقا صح انقسم بين شفقين في الدين
يقتضي عصمتهم من الذنب مطلقا ففيه اشارة الى ان عصمتهم عن الذنوب واغنائه عن ذكر الصدق
الا انه صرح به وقدمه نظرا الى اهتمام به لانه ملاك النبوة ومقتضى التأييد بالمعجزة فالاولى ان يقول الشارح وفي
هذا اشارة الى ان الانبياء معصومون عن الذنب خصوصا عن الكذب خصوصا فيما يتعلق اه
اما عمدا فبالاجماع الاجماع على عدم تعمدهم الكذب فيما يدعوى الرسالة وما يبلغوا به من الله على ما ذكر
في المواقف لا يتم غيره على ما يستفاد من كلام الشارح رح قوله وهذا كله بعد الوحي لا يلائم قوله معصومون
عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع وكذا عن تعمد الكبائر عند الجمهور اه فانه يقتضي ان يكون الكلام

في سائر الذنوب

في سائر الذنوب بعد الوحي او قبله كالكلام في الكفر فان كان منقولا بطريق الاحاد سواء بلغ
حد الشهرة او لا فمردود لان نسبة الخطاء الى الرواة اهون من نسبة المعاصي الى الانبياء وما
كان بطريق التواتر فقسمان ما يمكن حمل خصوصياتها على امور يخرجها عن كونها ذنوبا كحمل قول
ابراهيم اني سقيم على انه سقيم فيما بعد فيحمل عليه ان امكن والا فيحمل لفظ الذنب الواقع فيه على ترك
الاولى او كونه قبل البعثة او على الصغيرة والحمل على ترك الاولى انسب بمنصب النبوة وعلى الصغيرة
بلفظ الذنب والعودة وغير ذلك ورجح الشارح الاول واختاره وسوى بينهما المواقف وبما قررنا اندفع
ما يقال انه لا يقابل بين الحمل على ترك الاولى والصرف عن الظاهر ولم يحتج الى تخصيص الصرف عن الظاهر
بما سوى الحمل على ترك الاولى لظهوره تصحيح التقابل او توقف النسبة الى غيرهم بان يكون التوجيه
الاول من قبيل التجوز في النسبة والثاني من قبيل التجوز في الطرف ولا شك ان جزئية الامة
بحسب كمالهم في الدين وذلك بابوبكمال منهم فيه بحث لجواز كون الترجيح بحسب سهولة انقيادهم ووفور
عقلهم وقوة ايمانهم وكثرة اعمالهم والاولاد وبنو ادم اشهر في نوع الانسان بحيث يشمل ادم وحوا دون
ولد ادم فمن لم يعرف بين بني آدم وولد ادم فجعل الحديث دليلا على كونه صلى الله عليه وسلم افضل من ادم
فقد سهى وقد يجعل دليلا بعمومه ان نوحا وابراهيم او موسى او عيسى على اختلاف الاقوال افضل من
آدم والافضل من الافضل افضل لكن هذا الحكم اختلافي لان بعضهم قال آدم افضل منهم فبناء
افضليته صلى الله عليه وسلم لجعلها خلافية على ان الحديث خبر الواحد فلا يفيد اليقين والكلام لان مخواه عم
اي اكرم الاولين والآخرين عند الله ولا فخر اه والملائكة عباده اي مملوكون لله تعالى في القاموس العبد
الانسان حرا كان او رقيقا والمملوك وقد ضمن وصفهم بالعبودية رد كونهم بنات الله اذ الولادة
تنفي الملك ووصفهم بقوله العاملون بامره دون العصمة لان الثابت بالادلة ذلك واما العصمة
نفيا واثباتا فادلتها متعارضة ظنية لا تفيد العلم واليقين وعدم ورود نقل وعدم دلالة عقل في
الذكورة والانوثة وعدم الوصف بنفيهما ايضا لان عدم الدليل على شيء من الطرفين يقتضي التوقف
ولا دلالة لقوله تع وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا على نفي الانوثة لانه يحتمل ان يكون
الذم حصل على الجميع اناثا وليس لك ان تستدل على الوصف بالذكورة والانوثة بان ظاهر استثناء
ابليس من الملائكة دل على انه ملك واثبات الذرية له في قوله تع افتتخذونه وذريته اولياء دل على انه
انثى فثبت الذكر والانثى للملك لان الاستثناء يعارض ما يرجح دلالته على الملائكة من كونها قطعية و
لعل جعلهم الملائكة بنات الله لتسترهم عن الاعين ذكر البيق بالبنات ولذلك ظهرو لم يستتر

وسه تع كتب انزلها على انبياء لم يذكر عدد الكتب اشارة الى ان العدد لم يثبت بدليل يفيد اليقين
فالاولى ترك العدد في التسمية لئلا يخرج كتاب او لا يدخل غير كتاب على ان ما ورد ان الكتب مائة واربع
ينافيه ما ورد ان المرسلين ثلثة مائة وثلثة عشر لان الرسول من له كتاب وشريعة ودفع التنافي يحوج
الى التكلف ولم يقل انزلها على رسله مع ان الكتاب من بين الانبياء مخصوص بالرسل لانه يقتضي ان يكون المنزل عليه
رسولا قبل انزال الكتاب فليس ترك على رسل خلاف الاولى كما يتوهم بل الاختيار الاول وقوله منها امره ونهيه
ينتقض بالزبور لانه لم يصرح فيه الا الادعية وقوله وهو واحد فسر بان الكل متحد في كونها كلام الله تع غير متفاوتة
في تلك الصفة وانما التعدد والتفاوت في النظم المقروء والمسموع وفيه انه لا فائدة في هذا الحكم وقد يفسر
قوله وكلها كلام الله بان الكل دال على كلام الله ويجعل قوله وهو واحد بمعنى ان كلام الله تع واحد لا تعدد
فيه وهو بعيد عن العبارة جدا والمتجه ان المراد ان كلام الله تع واحد في نفسه وانما التعدد باعتبار وجوده
وجوده اللفظي وكذا ترجيح البعض على البعض وهو المراد بالتفاوت فجعل التفاوت لتعبير التعدد وتم
قوله كما في ورد في الحديث ينبغي ان يكون متعلق بتفصيل الكتب وتفصيل السور لان كلا منهما انما يعلم
من الشرع والمعراج لرسول الله صلعم اه الظ العروج الا انه اطلق المعراج واراد العروج استعارة
الى ان العروج كان بالمعراج على ما ذكر ارباب السير انه ظهر في بيت المقدس من الصخرة الى السماء معراج في غاية
الحسن والجمال وهو المعراج الذي يعرج منه الملائكة الى السماء احدى عارضتيه من الياقوت الاحمر والاخرى
من الزبرجد الاخضر واحدى درجاته من الفضة والاخرى من الذهب مكللة بالدر واليواقيت وهو الذي
يظهر منه ملك الموت يقبض الروح ويراه المحتضر فلاجله ينظر جدا ويبالغ في النظر والجواب بان المراد
الرؤيا بالعين مبني على ان الرؤيا جاء مصدرا اي بالبصر كالرؤية الا انه في المنام اشهر وبعضهم حمل قول
عائشة رضي الله عنها وعن ابيها واختها على معراج اخر وجمع بين كلامي عائشة مبني على انها كانت زمن
المعراج صغيرة ولم يتحقق ومعاوية كان كافرا فلم يعرفه فليس بشيء لا ينبغي ان يصغى اليه لان عائشة
رضي الله عنها وعن ابيها مع خروجها في معرفة احوال رسول الله بعد كمال البعدان يتبع بعرفة ايام صغرها
ولا يخفى عليها عن رسول الله صلعم وكذلك معاوية مع طول عمره في الاسلام ورؤيته صلعم ربه في هذه الليلة مما
انكرته عائشة وجمع من الصحابة واثبات الرؤية منقول عن ابن عباس والحسن البصري وعروة والزبير
وكعب الاحبار والزهري وابي الحسن الاشعري واكثر اتباعه ولكن اختلف في انه هل هي بالقلب بان
اعطي لقلبه حال البصر فراه رؤية البصر او بالبصر والصحيح الاول لان ابن عباس صرح في بعض ما روي عنه
بالقلب وفي البعض اطلق وجعل بعض الائمة الاحوط فيه التوقف لان شيئا من الطرفين لا يفيد اليقين

والمسلك

والمسلك يعني العارف بالله وصفاته حسب ما يمكن ان اريد حسب ما يمكن لذلك الشخص فيلزم ان لا يكون
فائت الوقت الذي يمكن له فيه المعرفة وليا لانه لم يعرف حسب ما يمكن له لانه لو صرف ذلك الوقت الى المعرفة
لزاد معرفته الا ان يقال المراد حسب ما يمكن له ومداره ليس على عدم تضييع وقت بل على الجواب
ولطف من الله فيجوز ان يمده على احد بالتوبة وضبط الوقت بعد تضييع مدة مديدة بما كان يمكن له
من معرفة ذاته وصفاته وقوله مما لا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح يريد به خارق عادة لا يكون
لا يكون كذلك والمقصود ضبط خارق العادة فعلى هذا ينقسم الى معجزة وكرامة واستدراج وايراد عليه
انه غير جامع لانه ان وافق الغرض فاستدراج والا فاهانة كما روي ان مسيلمة دعا لاعور بان يصير عينه
العوراء بصيرا فصار اعمى وقد نقل تقسيم الخارق الى معجزة وكرامة ومعونة واهانة واعترض عليه بخروج
الارهاص والاستدراج وما ظهر من مريم وهو الحبل من غير ذكر وظهور الرزق من غير سبب وما ظهر من صاحب
سليمان احضار سرير بلقيس من بعيد قبل ارتداد طرف وما يقال من ان الاول معجزة لزكريا والثاني
لسليمان لا يرده ما يقال ان المعجزة ما قارن التحدي ولا مقارنة هنا لانه ينافيه ما سبق ان كرامة الولي معجزة
النبي الا ان يقال ما سبق مسامحة والمراد انه كالمعجزة في الدلالة على نبوة النبي وكون الكرامة معجزة مسامحة
لا تخرجها عن الكرامة ولما استدل المعتزلة المنكرون لكرامة الاولياء والاستاذ ابو اسحق وابو عبد الله
الحليمي منا وتقييد المعتزلة بالمنكرين لاخراج ابي حسن البصري منهم فانه يوافقنا وحاصل الاستدلال
انه ينسد باب اثبات النبوة وحاصل الجواب بان الكرامة اعانة على الاثبات لانها معجزة تبع كالمعجزة
في اثبات دعوى النبوة والا فانما لم يقارنها دعوى الرسالة والتحدي ليس بمعجزة ويمكن نقض استدلالهم
بالسحر فانه يجري في السحر بان يقال لو كان ثابتا بالمعجزة فينسد باب اثبات النبوة فما هو جوابهم عنه جوابنا
وينبغي ان لا يخص انكار المعتزلة بالكرامة بل يطلق خارق العادة كرامة كانت واستدراجا الا حسن
ان يقال بعد الانبياء صلوات الله عليهم ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد
افضل من ابي بكر ومثل هذا السوق عرفا للافضلية لا لنفيها على ما هو المفهوم لغة ويقال ويرد بظاهر
ان ابا بكر افضل من سائر الامم ايضا وفيه انه افضل من سائر الامم فيما ذكره المص ايضا لان افضل
امة نبينا افضل الامم لانه امة افضل الامم واراد كل بشر يوجد بعد نبينا كما ينتقض بعيسى ينتقض
بادريس وخضر والياس ايضا ويمكن دفعه بانه يستخص من هذا الحكم هؤلاء الانبياء بقوله ولا يبلغ
ولي درجة الانبياء ويرد ايضا انه لا يفيد تفضيلهم على من لم يوجد بعد النبي ممن استشهد زمن حيوته
كحمزة وجعفر وغيرهما رضي الله تع عنهم وقد دل الحديث السابق على ان ابا بكر رضي الله عنه افضل منهم
وعدم افادة التفضيل على الدين بناء على تقدير ارادة كل بشر موجود على وجه الارض متفرع بان الصحابة

حيز من التابعين بلا خفاء   ابو بكر ظاهره المبالغة في الصدق لكن في الصحاح الصديق مثال الفسيق الدائم
التصديق ويكون الذي يصدق قوله بالعمل بهذا دليستفاد منه ان تسمية الصديق لكونه مصدقا لاقواله
باعماله لا لما قال لانه رج من انه صدق النبي في النبوة بلا تلعثم اي توقف وفي المعراج بلا تردد وفي كتب
السير انه سمي بالتصديق في قصة المعراج ويمكن ان يقال سمي بالتصديق في قصة المعراج لانه صدق
قوله بانه مومن شاهد بنبوة محمد بتصديقه اياه في المعراج بلا تردد مع استبعاد جميع القوم فيكون
اطلاق التصديق مطابقا لما في الصحاح   فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات
وفي القاموس لانه فرق بين الايمان والكفر حيث اظهر الاسلام بمكة   لان النبي عم زوجه رقية
ولا دخل فيما هو بصدده لقوله قال ع لو كان عندي ثالثة الا انه اراد اتمام رواية الحديث وكذا سمي
بنتا النبي نوري تسمية باسم ابيها لان النور من اسمائه عم على ما في القاموس   فللتوقف جهة
اذ لم يرد على فضلها على غيرها نقل كما ورد في شان الشيخين ولا يمكن ان يهتدي اليه عقل وان
اريد كثرة ما يعده ذو العقول من الفضائل لانه ظهر كثرة فضائل على كمال الظهور ونحن نقول كان
وجه التوقف انه جعل عمر الخلافة بين عثمان وعلي وغيرهما شورى وذلك يشعر بالتوقف في تفضيلها
على غيرهما ايضا   على هذا الترتيب ايضا يشعر انه بنى الترتيب الخلافة على ترتيب الافضلية التي
حكم بها السلف لدليل كان لهم فقوله وذلك لان الصحابة قد اجتمعوا الا يلايم كلام المص وقوله توفي
على صيغة المجهول والبلغاء بناء المعروف وهو موفي ه توفي على كان ستة اشهر وقوله ولا حيح
عليهم اه اي انه احتج ابو بكر على الانصار بقوله عم الائمة من قريش ونفى عدا الانصار عن دعوى
الخلافة ووجه قول علي رضي الله عنه بايعنا لمن فيها وان كان عمر انه اراد وانه كان البيعة له
صعبة لكمال صلابته في الدين وعدم مسامحته في امر يفعل يتابع الحق وان كان مرادا في قريحة رضي الله عنه
حين المبايعة بذكره ليكون المبايعة بلا تردد وهي علم وترك الخلافة شورى اي ذات شورى
معناه انه ترك تعيين الخليفة شورى بينهم لا انه جعل امر الخلافة شورى في [illegible] الادلة فوضى اليهم
لينظروا فيه فيقلدوا الامامة اصلحهم بذلك لكن كلام الكشاف حيث قال في تفسير شورى
انهم لا ينفردون برأي حتى اجتمعوا ليدل على انه ذهب اليه   لم يكن عن نزاع في خلافة اي
نزاع لهوى النفس من غير داعي الاجتهاد واعتقاد ان الاحق بالخلافة غيره يدل عليه قوله
بل عن خطاء في الاجتهاد والمقصود منه دفع الطعن عن معاوية ومن تبعه من الاصحاب
وعن طلحة وزبير وعايشة رضي الله عنهم فان الواجب حسن الظن باصحاب رسول الله واعتقاد
برائتهم عن مخالفة الحق فانهم اسوة اهل الدين ومدار معرفة الحق واليقين وقيل المعتمد لم يكن

عن نزاع

عن نزاع في انه احق بالخلافة بل الشبهة يدل على جواز المحاربة مع خليفة في طلب حق في الدين اعتقده لخليفة
غير حق ولم يعمل به وهو قصاص قتلة عثمان فان معاوية اعتقد وجوب القصاص وكان نزاعه في
طلب القصاص لا في خلافته وهذا ظاهر البطلان لانه لا يخفى على احد ان نزاع معوية وزبير كان في خلافته
ولذلك لوجبان ينقاد لاحكام المعاوية ويطلب عنه القصاص عن القتلة ولعل المراد الخلافة
الكاملة التي لا يشهد بها بشي من المخالفة وميل عن المتابعة يتجه عليه انه يشكل بخلافة عثمان وعلي
رضي الله عنهما لانه خالف معهما اهل البغي حتى استشهد عثمان ولم ينقطع مخالفة معاوية مع علي الا
ان يقال المراد عدم شوب مخالفة الخليفة وحمله عن متابعة الحق وبعد فيه بحث لان حصر الخلافة
الكاملة في الثلثين ولا يقتضي ان يكون بعدها ملك وامارة بل خلافة غير كاملة فالاظهر ان حكم
اهل الحل والعقد بالخلافة صالحة يشبه الملك بالخلافة لقربه منها وضبط امر المعاش والمعاد ضبطا
شبيها بزمان الخلافة   ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب جعل المواقف الوجوب ايضا
مختلفا فيه فان الخوارج جعلوه من الجائزات وقوله وانما الخلاف في انه يجب على الله تعالى في مذهب
الامامية والاسمعيلية وقوله بل سمعي يعني كما هو عندنا او علينا يعني عند اكثر المعتزلة وعند الزيدية
او قولا سمعا وعقلا ايضا عند كثير من المعتزلة كالجاحظ والكعبي وابي الحسن ولان كثيرا من
الواجبات الشرعية يتوقف عليه كما اشار اليه في محل قوله والمسلمون لا بد لهم اه على سبيل وجوب نصب
الامام سمعا والاستدلال عليه بما حاصله ان نصب الامام ما يتوقف عليه كثير من الواجبات
الشرعية وما يتوقف عليه الواجب الشرعي واجب سمعا كالواجب الشرعي ويمكن حمله على دليل
مشهور مسطور في الكتب وهو ان في نصب الامام دفع ضرر وفوت هذه الواجبات المفضي الى هلاك
الجميع لما انا نعلم علما يقارب الضرورة ان شروع هذه الامور لمصالح عائدة الى الخلق معاشا ومعادا
في فوتها يخل نظام العالم ويفضي الى ما يفضي فهو متوكه ولا بد لهم لا بد لهم في بقائهم وعلى ما ذكره الشارح
معناه لا بد لما يجب عليهم في الدين ودفع الضرر المظنون واجب لقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار
في الدين والصغار جمع صغير كالكرام جمع كريم والصغاير جمع صغيرة كالغنايم جمع غنيمة وقول
بهان قيل انما يتوجه على هذا الدليل دون الاولين والمراد بالرياسة العامة الرياسة العامة في
في الدنيا ليصح قوله اياما كان او غيره مما من له الرياسة في الدين والدنيا في نيابة الرسول لا يكون غير
امام وقوله بان انتظام الامر تحصل بذلك في غاية الضعف كما يرى يستند اليه قوله في الجواب يحصل
بعض الانتظام في امر الدنيا فالسوال الثاني يستبين وقوله فيصح الامر كلهم ويكون ميتتهم ميتة الجاهلية

يريد ان اللازم باطل لان في الازمنة الماضية بعد الخلفاء الراشدين اكابر الامة من التابعين وتابعيهم
الى عيز ذلك من الائمة المجتهدين الذين لا اشتباه في جلالة قدرهم في الدين وقيل لان اجتماع
الامة على الضلالة لا يجوز لقوله عم لا تجتمع امتي على الضلالة وقد يجاب عن الشبهة بانه انما يلزم
المعصية لو تركوا نصب الامام مع قدرتهم واختيارهم ولحصول التخصيص للحديث بمن مات في زمان
لم يترك فيه نصب الامام لعجز واضطرار بدليل ان الضروريات تبيح المحظورات وكذا المراد بعدم
اجتماع الامة على الضلالة عدم الاجتماع عن قدرة واختيار بل نقول لم يجتمعوا لان المراد
بالاجتماع على الضلالة الحكم بكونها حقا لا العمل بها اكراها وبهذا الجواب يندفع الاشكال بعد الخلفاء
العباسية لا كما زعمت الشيعة خصوصا الامامية حيث زعموا المهدي في الفصل على امامة
الكرام سوى علي رضي الله عنه ولا يخفى ذكر هذه المسئلة في هذا المقام لامر المهدي المختفي والاولى
بحالها ايراده في شرح قوله ولا يختص ببني هاشم واولاد علي وفي قوله بل غاية الامر ان يوجب
خفاء دعوى الامامة بحيث لجواز ان يكون زمانه اخوف من ازمنة ابائه بحيث لا يمكن ظهوره
فالملكين لآبائه اهلي الامامة ويكون عطف على يكون في قوله وينبغي ان يكون ظاهرا
بحيث ذلك فلا يصح عطفه على يكون بل يجب عطفه على ينبغي ان كونه ظاهرا ليس واجبا او صحة
بيان الشارح وكلمة ينبغي اعم من الواجب وان كان اكثر استعمالها في الاولوية وقوله ولا يجوز
من غيرهم يدفع توهم الاولوية ولا يشترط في الامام ان يكون معصوما لما مر من الدليل لا
يخفى ان الاولى تغيير العصمة قبل اقامة الدليل على نفي الاشتراط لان تعقل الدعوى يتوقف عليه
بل لان مقدمات الدليل ايضا يتوقف عليه بل الاولى تحقيق مفهوم العصمة في بحث عصمة الانبياء
كما في كتب القوم ومن شرط عصمة الامام انما شرط في زمان لا قبله اذ لا موجب لاشتراطه قبله وحاصل
الدليل الاول ان الاجماع انعقد على خلافة ابي بكر مع ان اهل الاجماع لم يقطعوا بعصمة امام امامية
كيف والعصمة ان لا يخلق الله في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره ولا طريق لمعرفة
لهذا الا بالوحي اذ لا يعلم الغيب الا الله وبهذا اندفع ما اورده عليه ان الشرط عصمة لا العلم بعصمة
وعدم القطع انما ينافي الثاني لا الاول على ان عدم قطعهم غير مفيد وعدم قطع اهل السنة غير معلوم
وحاصل الدليل الثاني ان عدم الدليل على الاشتراط يفيد عدم الاشتراط ولا يخفى ان التزام امثال
الضعيفة على انه يحتج على انه لو تم هذا اثبت عصمة ابي بكر اذ عدم الدليل على خلق الذنب فيه دليل على عدم
والجواب المنع اي منع ان غير المعصوم ظالم ومن العجائب ما قيل فان قلت حقيقة العصمة كما ذكره
عدم خلق الله الذنب في عدم العدم اجود فكيف لا يكون غير المعصوم ظالما فلا تتمسك التوبة والصلاح ولا يكون

مغ

مغز الدفع ما توهمت وروده على ان تعريف العصمة ليس على ظاهره الذي يجب ان يراعي في التعريفات
والمراد بعدم خلق الذنب ان يكون حاله كذلك وهو ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها وانتفاء الملكة
لا يستلزم عدم الاجتناب عنها وما قيل ان الظلم هو التعدي على الغير فيكون اخص من العصمة يدفعه وصف
المرء بالظالم على نفسه وتفسير الظلم بوضع الشيء في غير محله وما قيل المراد بالعهد النبوة عدول عن الظاهر
فلا يدفع الا بسند لان يا لطف انما حاجته في نفس الشخص في بدنه لعله اراد الامتناع العادي مع التمكن
من الذنب فلم يكن فاسدا اما المراد بالبحث التكليف قبل تسمى بها اذ به يمتحن الله عباده ويبلوهم ايهم
احسن عملا ولا ان يكون افضل من زمانه كما زعمت الشيعة دان وافقهم بعض اهل السنة
من الاشعري على ما في الكفاية وما اورده على جعل الامامة شورى لكان الاولى بحاله ان يذكره سابقا حيث
ذكر حديث جعل الامامة شورى وقد عرفت انه لا يتجه عليه السؤال فتذكر اي صلاحا لا يبعد ان
يدرج في الاولوية المطلقة الحاصلة لو جعلت الحكومة فيفيد البيان عدم صحة نصب امامين مستقلين
وسياسة الامام عبارة عن كونه قوي القلب بحيث يمكنه رعاية العسكر واقامة المقابلة مع العدو وان لم يقدر
بنفسه على الحرب كذا في الكفاية ولا ينعزل الامام بالفسق قيل لا يقال بل ينعزل لقوله تعالى لا ينال عهدي
الظالمين فان النيل معنى الوصول وهو آني ابتداء وزماني بقاء لانا نقول الوصول امر آني ولا بقاء له وانما
الباقي الموصوف بمعنى الحاصل بالمصدر ومدلول الفعل حقيقة هو الاول على ان جميع الافعال للحدوث
هذا ومبناه على الغفلة ان مجرد الفسق ليس ظلما بل الفسق مع عدم الاصلاح بالتوبة وما اورد على قوله لان
العصمة ليست بشرط ابتداء انه ان اريد بالعصمة ملكة الاجتناب فلا تقريب اذ المطلوب لا يشترط عدم الفسق
وان اريد عدم الفسق فعدم اشتراطه ابتداء ممنوع اذ قالوا بشرط العدالة في الامام لان الفاسق لا يصلح
لامر الدين ولا يوثق باوامره هذا ومبناه على صرف تعريف العصمة عن ظاهره وحمله على ملكة الاجتناب
وقد عرفت ان الداعي اليه ضعيف فلقائل ان يقال ما فرغ عن مقاصد علم الكلام جعل الامامة من مقاصد علم
الكلام على اصل اهل السنة مسامحة قال صاحب المواقف في مباحث الامامة عندنا من الفروع وانما
ذكرناها في علم الكلام تأسيا بمن قبلنا فحقيقة الامر يقتضي ان تجمع ايراد مباحث الامامة مع ايراد هذه
المباحث في حاجة الى الاعتقاد المذكور لا لانه يعلم من احوال الكل انه يقال هذا انما يتم في
الاشخاص واما في الانواع كالكل المركب ومنار بكر والنوع على السروج فلانه يعلم من الترتيب الكمي

على الوصف انه اعتقاد في قوله فتحى لا متوقف في شانه فما قاله الغزالي في الاحياء في لعنت
الاشخاص خطر فليجتنب ولا خطر في السكوت عن لعنة ابليس فضلا عن غيره وهذا جهل منه بربه
فيه نظر لان التمني يكون في المحالات فلو تمنى مع علمه باستحالة وجوده واستحالة ان يتكلم به تعالى كيف يكون
جهلا بربه والجمع بين قولهم لا يكفر وقال انه اختار مذهب الاشعري وبعض من تابعيه والمكفرين غيرهم فلا
تناقض في كلامهم فلا اشكال الا المعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج فقد يجب
جمهورهم ان الثابت في العدم بسائط الممكنات دون المركبات ان العالم والمتعلم يرد مذهب
المعتزلة من ان القضاء يتبدل وان لا يثبت مذهب اهل السنة من ان الدعاء والصدقة ينفعان
ويمكن ان يقال ويثبت نفع الدعاء والصدقة بطريق الاولى ادعوا الله وانتم موقنون يتبع
فيه الاجتناب عن المعاصي والتعبد بالعبادات لان الايقان في الاجابة لا تحصل ما لم يكن في الاجابة
وضع مانع من الاجابة عنك فقال انك من المنظرين قيل فيه بحث لجواز ان يكون اخبارا عن
كونه من المنظرين في قضاء الله السابق دعا او لم يدع وقيل يستجاب دعاء الكافرين في امور الدنيا
ولا يستجاب في امور الآخرة وبه يحصل التوفيق بين الآية والحديث من اشراط الساعة جمع شرط
بالتحريك وهو العلامة ودابة الارض انما تخرج من جبل الصفا يصدع لها والناس سائرون الى منى
ومن الطائف او تبالة الحكة ثلث مرات معها عصا موسى وخاتم سليمان عليهما السلام يضرب المؤمن
بالعصا ويطبع وجه الكافر بالخاتم فينتقش فيه هذا كافر او ياجوج وماجوج من لا يهمز هما يجعل الالفين
زائدتين من يج ومج وقرأ رؤبة انه ياجوج وماجوج وابو معاذ يموج كل ذلك من الجوهري وفي تفسير
البيضاوي وهما قبيلتان من ولد يافث بن نوح وقيل ياجوج من الترك وماجوج من الجيل والديلم
وهما اسمان اعجميان بدليل منع الصرف وقيل عربيان من اج الظليم اسرع واصلهما الهمزة كما قرأ
عاصم ومنع صرفهما للتعريف والتانيث والمجتهد اي المستدل في العقليات والشرعيات
الاصلية والفرعية قد يخطئ اي قد يحكم حكما غير مطابق وقد يصيب اي قد يحكم حكما مطابقا وقد
يراد بالاصابة الخروج عن عهدة التكليف فعلى الاول ليس دعوى الاصابة في مسائل الاصول بالنفي
مطلق اذ الحكم في الاصول واحد معين عند الكل وعلى الثاني يصوب المخالفان في الفروع مطلقا
في الاصول اذا لم يكن احدهما مكفرا وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم في ان لله تعالى في كل

حادثة حكما معينا ام حكمه في المسائل الاجتهادية ما ادى اليه راي المجتهد هكذا وقع عبارته في التلويح
ايضا ولعله سهو لان ام المتصلة لازمة لهمزة الاستفهام يليها احد المستويين والا فو الهمزة والعبارة
الصحيح اختلافهم في ان الله تعالى في كل حادثة حكما معينا او احكاما على حسب ما يؤدي اليه راي المجتهد
وعبارة التنقيح منقحة وهي وهذا الاختلاف بناء على ان عندنا في كل حادثة حكما معينا عند الله تعالى
وعندهم لا بل الحكم ما ادى اليه اجتهاد مجتهد اما ان يكون من الله تعالى عليه دليل ويكون العثور
عليه لا عن دليل بل بمنزلة من يعثر على دفين او يكون وذلك الدليل اما قطعي والمجتهد مامور بطلبه
او ظني والمجتهد غير مكلف باصابته لغموضه وخفائه وما ذكره من ان المذهب المختار لا ينافي فيه
الخطاء انتهاء فقط لانه ان وجد دليل عليه مطابقه فقد اصاب وان فقده فقد اخطأ فلا خطاء
مع وجدان الدليل والاصابة مع فقدانه فالخطاء ابتداء وانتهاء لا محالة فقوله فلا خلاف في هذا
المذهب في ان المخطئ ليس باثم انما الخلاف في انه مخطئ ابتداء او انتهاء لا يصح انما الخلاف في مذهب من
قال بالخطاء دون خصوص ما سبق من حكمه والمختار بعيد جدا وتخصيص عدم الخلاف بهذا المذهب
لان الخلاف بهذا المذهب لان الخلاف واقع في مذهب من قال ان الدليل قطعي لانه حكم بان المجتهد
مامور بطلبه فاختلف في استحقاق المخطئ العقاب ووجوب نقض حكم القاضي بالخطاء الاول قوله تعالى
ففهمناها سليمان والضمير للحكومة او الفتيا بضم الفاء كالفتوى وبفتحها وهو ما افتى به الفقيه وقد يقدح
في قوله ولو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمان بالذكر جهة انه كان تفهيم سليمان
بمحض لطف الله من غير اسباب اجتهاد ولذا رعاها النبوة فلهذا خصص نسبة تفهيمه الى ذاته وقد يجاب
بان المراد بتفهيمها تفهيم ارفقهما واحسنهما وفيه انه بعيد عن ظاهر النظم وانما قال والثاني الاحاديث
والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطاء بحيث صارت متواترة المعنى لان ما لم يبلغ
حد التواتر لا يصح للاستدلال على الاصول والثالث من الادلة دليل الاجماع واليه اشار بقوله وقد
اجتمعوا وهذا الدليل مبني على اثبات ان القياس مظهر لا مثبت والا فعند الخصم القياس مثبت
ويرد بان الحكم الاجتهادي اعم من الثابت بالقياس وبغيره من الادلة الظنية كمفهوم الشرط
والصفة ونحو ذلك والخلاف في اتحاد الحق او تعدده جار في الجميع فلا يصح على اتحاد الحق والاجماع لم
يقع فيه خلاف ويدفعه ان القول بتعدد الحكم في غير القياس لم يوجد فيه خلاف الاجماع واذا ثبت
وحدته في صورة القياس بالاجماع يثبت في الكل فافهم والرابع من الادلة الاستدلال بالمعقول وهو انه

لايعرف في العمومات الواردة في الشريعة بتمامها بين الاشخاص في النصوص فالظاهر ان يكون الثابت
بالاجتهاد مثله وبهذا اندفع ما قيل من انه ان اريد الوثوق بالنسبة الى الحكم العقلي الاجتهادي فلا
توجيه وان اريد بالنسبة الى الحكم المطلق فغير مسلم بل اول المسئلة ثم نتجه انه لا يفيد اليقين في غاية
ما يفيده الظن وقوله في شرح التنقيح عنوان الاوضح في شرح التوضيح ورسل البشر افضل
من رسل الملائكة بناء على ان المراد بقولهم خواص البشر افضل من خواص الملك الرسل والمراد بالعوام
ما سوى الرسل من اتقياء المؤمنين واما العصاة فلا يفضلون على الملك اصلا والدليل الاول لا
يفيد الا تفضيل ادم على رسل الملائكة وتفضيله على سائر الرسل بناء على انه لا قائل بالفصل وبعد انما
يتم لو كان الماسور بالسجدة جميع الملائكة لا الملائكة السفلية لكن الظاهر الجميع والمسئلة مما يكتفى فيها
بالظن والاستدلال الثالث انما يتم مبنيا على عدم الفصل والا فلا يشمل جميع الانبياء ولا جميع عوام
البشر واورد عليه انه ان اريد آل ابراهيم وآل عمران الانبياء فقط فلا يفيد تفضيل عامة البشر
على عامة الملك وان اريد بالعالمين غير رسل الملائكة فلا يفيد تفضيل الانبياء على رسل الملائكة ويدفعه
ما ذكره الشارح من قوله وقد خص من ذلك بالاجماع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فان حاصله
انه لا يخص آل ابراهيم وآل عمران ولا العالمين بل تفضيل الجميع على جميع العالمين وخص من هذا الحكم
عامة البشر بالنسبة الى رسل الملائكة لكن معرده لم يتنبه بما ذكره وقوله ولا خفاء في ان هذه المسئلة
ظنية اه دفع لما يتوجه بعد تخصيص البعض من الحكم بالاجماع ان الدلالة صارت ظنية لان الدليل
عام مخصوص البعض والوجه الرابع اورد عليه ان الملائكة لهم صفات فاضلة في مقابلة عمل الانسان
واجيب بان ذلك بالنسبة الى الانبياء ثم الا انه يلزم ان يخص الدليل بالانبياء اقول في كلام المصنف
يتحقق في عامة الكتب بالنسبة الى عامة البشر اعني اتقياء المؤمنين ايضا فيتم الدليل على عمومه على ان
عدم القول بتفضيل الرسل على الرسل وبعدم تفضيل العامة على العامة مما يتم به الدليل فافهم
وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة وهو ابو عبد الله الحليمي والقاضي ابو بكر والقول بان التعظيم
من الله والملائكة المبلغون خلاف الاظهر يستلزم ان لا يكون المعلم من متعلم يستحق الاحتفال من
الشخص والجواب بان الترقي بذكر الملائكة المقربين ليس بتفضيلهم على عيسى عند الله بل من ينتهم
بينهم عليه في التحد ونفي الولادة والقدرة على الافعال العجيبة يرد وصف الملائكة بالمقربين فانه
يشعر بان الترقي باعتبار تقريبهم الى الله الا ان يقال الوصف لتعيينهم واخراج غير المقربين فان المقربين

بهم الذين يقدرون على الافعال العجيبة نحمدك يا من وفقنا لاتمام هذه الفوايد ونسالك ان تجعلها
ذريعة لاحكام العقايد وتجعل كل حرف منها قايدا الى الجنة بعد قايد ونصلي على نبيك الى الابد انه
على كل شيء قدير يا محمود كل حامد ويا مقصود كل قاصد لا تكلني الى نفسي طرفة عين فيصير صايدا
لنا الشيطان تمت الحاشية العصامية في اواسط محرم الحرام سنة اثنين
واربعين والف الحمد لله على التمام والسلام على خير الانام

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
إلى آلاء ربه ذي المواهب
محمد المدعو بعين الصدور بابا
١٢٧٥ وكفى بعبده